

الحداثة وما بعد الحداثة

الدكتور
عبد الوهاب المسيري

الدكتور
فتحي التريكي



آفاق معرفة متجدّدة





١ - أسست عام ١٩٥٧ (١٣٧٦هـ)

٢ - رسالتها :

العمل في مجال الإبداع الفكري والثقافي: من خلال طباعة الكتب، والأقراص المخنطة، والوسائط المتعددة وأية أوعية أخرى للكلمة، ونشرها وتوزيعها، وإقامة الندوات والحوارات وورش العمل، بغية تحقيق ربح تجاري مجز يعينها على تحقيق رسالتها ورؤاها الثقافية.

٣ - رؤيتها :

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار وضرورات التعدد.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي في المجتمع.
- إطلاق طاقات الطفولة ، سبيلاً للارتقاء ، واطراد التقدم الإنساني.
- الاستعانة بنخبة من المفكرين، إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير والأبحاث والترجمة.
- إعداد خطط النشر ، والإعلان عنها: فصلياً وسنوياً ولآماد أطول.

٤ - خدماتها :

- بنك القارئ النهم (الأول من نوعه في الوطن العربي) .
- تمنح جائزة سنوية للرواية ، وتكرم مؤلفيها وقراءها .
- ريادة في مجال النشر الألكتروني :

أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربي على الانترنت: www.fikr.com

- موقع (فرات) لتجارة الكتب والبرامج الألكترونية : www.furat.com
- موقع تفاعلي رائد للأطفال (عالم زمزم) : www.zamzamworld.com

- إشراف مباشر على موقعي:

- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي : www.bouti.com

الدكتور وهبة الزحيلي: www.zuhayli.com

٥ - منشوراتها : تجاوزت مطلع عام ٢٠١٠م(٢٢٠٠) عنواناً، تغطي معظم فروع المعرفة .

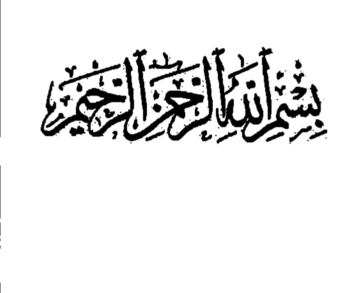
٦ - جوائزها : حازت على جائزة أفضل ناشر عربي للعام ٢٠٠٢ ، من الهيئة المصرية العامة للكتاب.

نالت أربع جوائز من مؤسسة التقدم العلمي في الكويت ، عن كتبها :

- الجراحة التنظيرية : مينيروـج وآخرين ، ٢٠٠٠م
- هروبي إلى الحرية : علي عزت بيغوفتش ٢٠٠٢م

موجز تاريخ الكون : د. هاني رزق ٢٠٠٣م

الجينوم البشري : د. هاني رزق ٢٠٠٨م



الحداثة
وما بعد الحداثة

الحداثة وما بعد الحداثة / عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي.- دمشق: دار الفكر،٢٠٠٣.- ٣٦٨ص؛ ٢١سم.- (حوارات لقرن جديد).

١- ٣٠٣,٤ م س ي ح   ٢- العنوان

٣-المسيري   ٤- التريكي

٥- السلسلة

مكتبة الأسد

منشورات الدار تخضع للتحكيم والتدقيق والتحرير

د. عبد الوهاب المسيري
الدكتور فتحي التريكي

الحداثة
وما بعد الحداثة

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر - دمشق - برامكة
٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١
٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١
http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

حوارات لقرن جديد

الحداثة وما بعد الحداثة

د. عبد الوهاب المسيري / د. فتحي التريـــكي

الرقم الاصطلاحي: ١٦٨٩,٠٣١

الرقم الدولي: ISBN:1-59239-154-0

التصنيف الموضوعي: ١٤٠ (المذاهب والمدارس الفلسفية)

٣٦٨ ص، ١٤ × ٢٠ سم

الطبعة الثالثة : ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م

ط١/ ٢٠٠٣

المحتوى

كلمة الناشر

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيسَ أرضية معرفية لحوار علمي أوضحَ منهجاً، وتواصلٍ ثقافي أكبرَ فائدةً، يُخرج الفكر من الصراع إلى التماذج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوُّع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ثم يُعطى كل من البحثين للآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

القسم الأول

المباحث

الحداثة

وما بعد الحداثة

١- البحث الأول: للدكتور عبد الوهاب المسيري

٢- البحث الثاني: للدكتور فتحي التريكي

الحداثة
وما بعد الحداثة

الدكتور عبد الوهاب المسيري

تمهيد

حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة للدراسة عام ١٩٦٣م كان من حسن حظي أنني ذهبت إلى جامعة رتجرز، إذ كانت مجلة البارتيزان ريفيو Partisan Review قد انتقلت لتوها إلى هذه الجامعة، وكانت حينذاك من أهم المجلات الفكرية، يرأس تحريرها البروفسور وليام فيليبس، وهو مثقف أمريكي تخلى عن توجهاته الماركسية، ومع هذا ظل مؤمناً بالوظيفة الاجتماعية للثقافة والأدب وبالقيم الإنسانية والاجتماعية التي تُعد مكوِّناً هاماً للماركسية. ولحسن حظي أيضاً كان البروفسير فيليبس يدعوني

إلى الحفلات التي كانت تعقدها المجلة والتي كان يحضرها كبار المثقفين الأمريكيين في منطقة نيويورك، وكان من بينهم دانيال بِل وإريفنج هاو ولسلي فيدلر وغيرهم. وكنت مثل كثيرين من أبناء جيلي في العالم العربي أؤمن بالعقلانية والاستنارة ومركزيتهما في التراث الحضاري الغربي، وانطلاقاً من ذلك كنا نؤمن بمقدرة الإنسان على تغيير واقعه وعلى تجاوز ظروفه، فالإنسان – كما تعلمنا من الاستنارة الغربية – إنسان عاقل، ولذا فهو مركز الكون.

ولكنني لاحظت أنني كنت كلما تحدثت عن تلك الأفكار والرؤى الإنسانية العقلانية، كان حديثي يقابل بالابتسام والسخرية المهذبة ممن كنت أتحدث معهم. فاهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة، كما اكتشفت حينذاك، كان يتركز على موضوعات مثل اللاوعي والأساطير، والانتحار والمخدرات، والاغتراب واللذة الجنسية، والشكل الذي لا مضمون له أو المضمون الذي لا يمكن لشكل أن يحتويه (ولكن كانت هناك بطبيعة الحال حركة اليسار الجديد، التي انخرطت في صفوفها، والتي كانت تدافع عن الإنسان والعدالة. ولكن جماهير هذه الحركة ومثقفيها، بالرغم من كثرتهم، وبالرغم من نجاحهم في نهاية الأمر في إيقاف حرب فيتنام، ظلوا خارج ما يسمَّى «التيار الرئيسي للفكر الأمريكي»).

وقد قابلت في إحدى الحفلات التي كانت تعقدها البارتيزان

ريفيو سوزان سونتاج Susan Sontag، الكاتبة الأمريكية اليهودية المدافعة عن السحاق (هي ذاتها كانت مساحقة رغم أنها كانت قد تزوجت وأنجبت ولَداً على ما أسمع)، وكانت آنذاك تُعدُّ من أهم الكُتّاب، فقد اكتسح كتابها ضد التفسير (بالإنجليزية: أجنست إنتربرتيشن Against Interpretation) الجميع عند صدوره فاشتريته وقرأته بشغف.

كان الكتاب مثيراً وجديداً ومختلفاً تماماً عما كنا نعرفه عن الحضارة الغربية، ولذا حينما عدت إلى مصر عام ١٩٦٩م، كان أول مقال نشرته هو عرض لهذا الكتاب (حضارة الكامب: دراسة في مذهب نقدي جديد، المجلة كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٠م). وأشرت في المقال إلى اللاعقلانية الفلسفية التي بدأت تمسك بتلابيب الغرب بل وتهيمن عليه (العمل الفني ليس محاكاة وإنما سحر - الاستجابة الحسية المباشرة للعمل الفني التي تستعصى على التفسير) - (مظهرنا هو وجودنا الحقيقي، والقناع هو الوجه - في عالم الحداثة لا يوجد شكل مفهوم، إذ يفقد الإنسان ما يميِّزه كإنسان ويتساوى الرجل مع الشيء، بل تتحرر الأشياء من الإنسان وتسيطر عليه). وأشرت أيضاً إلى تحول الجنس إلى موضوع أساسي (الرغبة في العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل أن يسقط الإنسان في التاريخ - المطلوب هو جنسيات للأدب erotics (إيروطيقا) وليس تفسيراً له hermenutics

(هرمنيوطيقا) - (أرستقراطية حضارة الكامب هم المخنثون، فالإنسان الخنثى لا يمكنه أن ينتمي إلى مجتمع جاد يحكم على نفسه بمعايير أخلاقية اجتماعية). وقد صدق حدسي بخصوص الكتاب، فكثير من مؤرخي الفكر في العالم الغربي يعدون تاريخ صدور هذا الكتاب هو أيضاً تاريخ مولد ما بعد الحداثة.

ومهما كان الأمر، كانت تجربتي في البارتيزان ريفيو (والولايات المتحدة) مغايرة لتجربة كثير من المثقفين العرب الذين ظلوا ينهلون من معين الفكر الغربي الذي كان يدور في إطار الفكر الإنساني (الهيوماني) الاستناري، ذلك الفكر الذي يمنح مركزية للإنسان ويؤكد عقلانيته ومقدرته على تجاوز ذاته وبيئته، دون أن يدركوا لاعقلانية وعدمية الفكر الغربي الجديد، بل وعداءه للإنسان. ولعل إدراكي المبكر لهذا التطور للفكر الغربي قد غيَّر من الصورة الإدراكية التي أنظر من خلالها إلى هذه الحضارة. فقد لاحظت - على سبيل المثال - أن هذه الحضارة ربما تكون قد بدأت بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكنها انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز (بالإنجليزية: دي سنتر decenter) لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية مثل: المنفعة المادية - التقدم - معدلات الإنتاج - قوانين الحركة - اللذة الجنسية: مطلقاتٍ أو ثوابتَ يتم اختزال كيان الإنسان المركب إليها.

وبدأت ألاحظ بعض التناقضات الأساسية.. فبينما يتحدثون عن أن الحضارة التكنولوجية ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنها ستشيِّد له فردوساً أرضياً، نجد أن الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن (الأرض الخراب) التي خلَّفها التقدم التكنولوجي، وعن عبثية الحياة في العصر الحديث، ونجد علم الاجتماع الغربي يتحدث عن التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلُّع والتشيُّؤ. وإذا ما بحثنا عن نمط عام كامن وراء كل هذه الظواهر لوجدنا أنه هو تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني (الآلة - الدولة - السوق - القوة) أو شيء أحادي البُعد (الجسد - الجنس - اللذة). كما لاحظت أن المنظومة التحديثية بدأت بإعلان الإنسان وانتهت بالقضاء عليه، وكان لابد لي أن أفسر هذا التحول، فطورت مصطلحي المادية القديمة الصلبة والمادية الجديدة السائلة.

* * *

من المادية القديمة (الصلبة) إلى المادية الجديدة (السائلة)

من الواضح أن إزاحة الإنسان عن المركز وتفكيكه ونزع القداسة عنه ليست مسألة مزاج شخصي أو أزمة نفسية عارضة، وإنما هي ثمرة منظومة حضارية كاملة. ولا يمكن فهم هذه الظاهرة إلا في إطار تحليل حضاري فلسفي عام. ويمكننا القول: إن النموذج المهيمن علي الحضارة الغربية هو النموذج المادي (ونحن نستخدم كلمة (مادي) هنا بالمعنى الفلسفي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون. وهي رؤية فلسفية ليست لها علاقة بحب المال، فهناك من الماديين من هم أكثر زهداً من كثير من المؤمنين!). وقولنا إن النموذج المهيمن هو النموذج المادي لا يعني أنه النموذج الوحيد، فالمثقفون الغربيون يدورن في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن، ولكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية نفسها أو الفعالية في المجتمع. وهيمنة النموذج المادي لا تعني أن الجميع في الغرب قد أصبح ملحداً، فقد ظلت الأغلبية الساحقة محتفظة بإيمانها الديني في حياتها الخاصة. ولكن مع هذا ظل النموذج المادي يتحكم في كل جوانب الحياة العامة، وفي كثير من جوانب الحياة الخاصة، وأولاً وأخيراً في الخريطة المعرفية التي يدرك الإنسان العادي العالم من خلالها. وقد مرَّ هذا النموذج المادي بمرحلتين: المرحلة العقلانية المادية الصُّلبة، والمرحلة اللاعقلانية المادية السائلة.

والعقلانية المادية هي الإيمان بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلي وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كُلاًّ متماسكاً مترابطةً أجزاؤه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة. وعقل الإنسان حينما يدرك الواقع فإنه لا يدركه كأجزاء متفرقة متناثرة، وإنما يدركه ككلٍّ متماسك، يتجاوز الأجزاء المتناثرة المتغايرة، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية، وإنما هي تعبير عن هذا الكل الثابت المتجاوز، ولذا فهي حركة لها معنى وهدف، ولها معياريتها ومعقوليتها، فما يحدث يحدث حسب قانون مطّرد ثابت وليس بالمصادفة العمياء.

وقد ترجمت هذه العقلانية المادية نفسها إلى ما يسمَّى (حركة الاستنارة)، التي ذهبت إلى أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من فهمه للواقع ولذاته. وكان الافتراض أن هذه المعرفة هي التي تضفي على الإنسان مركزية في الكون، وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية، ومن تغيير العالم والتحكم فيه، بحيث يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً للإله أو لا حاجة به إليه.. يولّدُ من داخل ذاته معياريته (ويصبح ما يريده - على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا المفكر الإنساني (الهيوماني) الإيطالي). وهذا هو جوهر النزعة الإنسانية (الهيومانية)، التي تعد

- في تصورنا - المرحلة الأولى أو التمهيدية لحركة الاستنارة العقلانية المادية.

وهذه الرؤية الاستنارية رؤية شاملة للكون يطلق عليها عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر اصطلاح (ديانة عالمية) (بالإنجليزية: وورلد رليجان world religion) .بمعنى أنها تزود الإنسان برؤية شاملة للكون، فهي تحاول أن تجيب عن معظم - إن لم يكن كل - الأسئلة المباشرة والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته، وكذلك عن الأسئلة النهائية والكلية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها، كما تزوده بأنساق معرفية وأخلاقية وجمالية يدير من خلالها حياته، أي إنها ديانة كاملة. هذه الرؤية الاستنارية تولّد في الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته، وتزيد من تفاؤله بخصوص حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمي هذه الرؤية (الاستنارة المضيئة). وعندما يتحدث معظم الدارسين (خاصةً في بلادنا) عن المادية وعن الحضارة الغربية يشيرون عادةً إلى هذه الاستنارة.

وقد نجحت الفلسفة العقلانية المادية في أن تقضي إلى حدٍّ كبير على الأساس الديني وغير المادي للمعرفة والأخلاق (خاصةً في مجال الحياة العامة) بأن جعلت المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية لأي رؤية للواقع. ولكنها، رغم ماديتها الصارمة هذه، أسست نظماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية... إلخ.

وهي مطلقات مادية توجـد داخـل عـالم المـادة، خاضعـة لقوانـين الحركة المادية، إلا أنه يُزعم مع هذا أنها تتمتـع بقـدر مـن الثبـات يجعلها تنفصل عن المـادة المتغيرة وعـن صـيرورة النظـام الطبيعـي، كما أنه يُفترض فيها أنهـا تستند إلى وجـود كـلٍّ مـادي يتجـاوز الأجـزاء، وإلى مركـز تـدور حولـه الأشـياء. كـل هـذا يعنـي أن الفلسفة العقلانية الماديـة طـوَّرت رؤيـة ميتافيزيقيـة شـاملة. ونحـن نطلق على هذه الرؤية المادية – التي تدور حول مركـز – (الماديـة القديمة)، أو (المادية في مرحلة الصلابة).

ولكن ثمة تناقضاً أساسياً في النسق الفلسـفي العقلانـي المـادي (القديم)، كشـفه بعـض المفكريـن المـاديين فراحـوا يتهمـون هـذا النسق بعدم الاتساق مع نفسه، وطرحوا حوله العديد من الأسـئلة الوجيهة – في تصوري –، من بينها ما يلي: أليس العقل الإنساني هو الدماغ، وهذا الأخير إن هو إلا مجموعة من الخلايا المادية شأنه شأن كل ما هو مادي؟ لماذا تُنسب للعقل إذن المقدرة على تجـاوز الأجزاء وإدراك الكليات والإفلات من قبضة الصيرورة؟ أليس هو ذاته جزءاً من المادة المتغيرة، وما ينطبع عليـه هـو أحاسـيس ماديـة متغيرة، وليست ظواهر مترابطـة متماسـكة لهـا معنـى؟ وإذا كـان العقل كذلك، فالذات الإنسانية ليس لها وجود مستقل عن العالم المادي، ولا يمكنها تجاوزه.

أما بخصـوص الموضـوع، فقـد ذهـب هـؤلاء المفكـرون إلى أن

الكل المادي الثابت المتماسك المتجاوز ذا الغرض هو مجرد وهم إنساني، فكيف يمكن للكل أن يكون مادياً والمادة أجزاء؟ وكيف يمكن أن يكون ثابتاً؟ والمادة في حالة حركة وصيرورة؟ وكيف يمكن أن يكون متجاوزاً والمادة لا تعرف التجاوز؟ وكيف يمكن أن يكون ذا غرض خاضع لسببية صلبة والمادة حركة بلا هدف ولا غاية؟

بل إن الأمر ازداد اتساعاً. فقد أدرك الماركيز دي صاد، المفكر (الاستناري)، في مرحلة مبكرة، أن الطبيعة محايدة، غير مكترثة بالإنسان، لا يمكنها أن تمده بمنظومات معرفية وأخلاقية، كما كان الظن والزعم، ولذا فقد كان يتلذذ بتعذيب النساء اللائي كان يعاشرهن ليتغلب على عدم اكتراث الطبيعة وحيادها. وقد بيَّن داروين أن الطبيعة هي عالم الفوضى، غابة ليس لها قانون، أو إن كان ثمة قانون فهو القوة. ثم ظهرت النظرية النسبية ونظريات عدم التحدُّد و(الكوانتم)، والتي تبين للإنسان أن الذات لا تدرك الواقع بشكل دقيق، وأن (الواقع) نفسه متغيِّر متحوِّل لا يمكن الوصول إليه.

وهكذا تم ضرب الإنسان أنطولوجياً (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم، ولذا فهو لا يستحق أي مركزية في الكون)، وإبستمولوجياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس

عقلانياً، وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة قوية لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقية المعرفية والأخلاقية؛ إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغيُّر مستمر وصراع دائم، أي إن كلاًّ من الطبيعة الإنسانية والمادية قد تم تقويضهما كنقطة ثبات بحيث لا يمكن للأنساق الفلسفية والأخلاقية أن تستند إليها.

ثم طرح هؤلاء الشكاكون الماديون السؤال الجوهري التالي: كيف يمكن أن نؤسس أنساقاً أخلاقية (تتسم بالثبات وبالمطلقية وبالتجاوز) بعد القضاء على الأخلاق المسيحية والتقليدية، وبعد سقوط كل شيء في قبضة الصيرورة؟ وكيف يمكن أن نفترض وجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي وهو في حالة حركة وتغيُّر دائمين؟ إن الأنساق الأخلاقية الثابتة والمعرفة اليقينية تستدعي فكرة الأصل النهائي الثابت (ربانياً كان أم مادياً)، ويشكل عودة للغيبية والثنائية (الدينية) التقليدية بعد أن أخذت شكلاً جديداً، ويمثل سقوطاً في (ميتافيزيقا التجاوز metaphysics of trnscendence) رغم المادية المعلنة المزعومة. ذلك أن افتراض وجود مثل هذه الثوابت يتناقض والرؤية العقلانية المادية الصارمة، التي لابد أن ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة/المادة لا يتجاوزها، وهذا المبدأ في حالة حركة دائمة، مبدأ مادي محايد، لا يعرف الخير أو الشر، أو القبح أو الجمال، أو الضحك أو البكاء، ولا

يصلح أن يشكل أساساً لأية فلسفات تجاوز. ولذا اتهم هؤلاء المتشككون المادية القديمة بأنها (ميتافيزيقا مادية)، أو (إنسانية (هيومانية) ميتافيزيقة)، أو حتى (مثالية مادية) (والعياذ بالله!). كما بيَّنوا أن المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية المادية ليس لها أي أساس مادي كما تدَّعي، فهي من إفراز عقل إنساني يخدع نفسه بشكلٍ واعٍ أو غير واعٍ، لأنه يبحث عن الطمأنينة، ويود أن يطبع الثبات على الواقع. ومن ثَمَّ، فعلى الإنسان أن يقبل وضعه باعتباره كائناً زمنياً مكانياً، محدوداً بحدود الزمان والمكان، خاضعاً لحتميات الطبيعة، وأن يكف عن الثرثرة عن التجاوز والقيم والقانون والسببية. ونحن نطلق على هذا الاتجاه (المادية الجديدة) أو (المادية في مرحلة السيولة) و(اللاعقلانية المادية).

وإذا كانت العقلانية المادية أثمرت الاستنارة المضيئة، فهذه التساؤلات أدت إلى ظهور (الاستنارة المظلمة). وهذا مصطلح نحته أحد مؤرخي الفلسفة الغربية، ليشير إلى بعض الجوانب المظلمة في الفلسفات المادية، التي تفكك الإنسان ولا تمنحه أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى. ويرى هذا المؤرخ أن بعض مفكري عصر الاستنارة، وليس كلهم، قد أدركوا الطبيعة التفكيكية المظلمة للعقلانية المادية: إن الاستنارة المظلمة ليست أمراً مضافاً للاستنارة المضيئة ولا مقحماً عليها، وإنما هي متضمَّنة تماماً في المتتالية الاستنارية المضيئة، وأن منطق

الاستنارة المضيئة يؤدي إلى الاستنارة المظلمة (تماماً مثلما تؤدي المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة، والعقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية). وقد بيَّن هؤلاء المفكرون أنه إذا كانت أصول الإنسان طبيعية مادية - كما يرى العقلانيون الماديون من دعاة الاستنارة المضيئة -، وأنه تسري عليه القوانين المادية التي تسري على كل الظواهر الطبيعية (أي إنه ليست له أصول ربانية متعالية متجاوزة) - فلا يمكن إذن الحديث عن مركزية الإنسان في الكون، أو عن المرجعية الإنسانية، أو عن مقدرة الإنسان على تجاوز ذاته الطبيعية/المادية، أو عن أن الإنسان خيِّر بطبيعته واجتماعي بفطرته، أو عن أن الذات الإنسانية مبدعة حرة مستقلة، أو عن أن ثمة حقيقة موضوعية مستقرة يمكن إدراكها... إلخ. فمثل هذا الحديث في نظر هؤلاء المفكرين هو مجرد ادعاء زائف من جانب الإنسان، ووهم من أوهام الفكر الإنساني الهيوماني الغربي ليس له ما يسنده في الواقع. ومن الأجدى أن يعرف الإنسان حدوده ومكانته في الكون، وأن يتخلى عن غروره وخيلائه وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته، وواجب الفلسفة هو أن تدرس الإنسان في ضوء القوانين المادية الكامنة في الطبيعة وتساعده على تجاوز الميتافيزيقا الهيومانية، وأن يتقبل ما نسميه (ميتافيزيقا الكمون metaphysics of immanence) بل، وفي نهاية الأمر، إلغاء الفلسفة ذاتها، لأن الفلسفة تفترض أن للتفكير في

الكليات جدوى. إن الخلل في الفكر الإنساني والعقلاني والاستناري المضيء - من وجهة نظر دعاة الاستنارة المظلمة - أنه يرفض مواجهة النتائج المعرفية والأخلاقية المتضمنة في الرؤية العقلانية المادية الصلبة، ولا يصل بها إلى نتائجها اللاعقلانية المادية السائلة!

وقد جعل هؤلاء الفلاسفة همهم تحطيم أوهام الإنسان عن نفسه وتوضيح العنصر التفكيكي الكامن في المقدمات الاستنارية العقلانية المادية. فقاموا بتوجيه الضربات للإنسان حتى يحطموا صورته المثالية عن نفسه فلا يستمد أي عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتمسك بأي أمل وهمي عن مقدرته على التجاوز، ولايتعلق بأهداب أي تصور رومانسي عن طبيعته الخيِّرة الاجتماعية وعن مقدرته على التوصل للحقيقة. وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم ليذكّروا الإنسان بتلك الحقائق التي تصوروا أن المفكرين الماديين (من أتباع المادية الصلبة) قاموا بتناسيها، مثل زمنية كل الظواهر والقيم، ومادية وجود الإنسان ودوافعه وغرائزه، وأن الإنسان الطبيعي هو ابن الطبيعة وحسب ليس له أي وجود متجاوز لحركة المادة. ولذا، فبدلاً من حلم الذات الإنسانية المتماسكة المتكاملة التي تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات بعد أن تم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية في الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير

التربص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه في هذا شأن أبناء الطبيعة الآخرين من قوارض وهوام وحشرات. وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم، يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به في كون غير مكترث به أو بهم. ولا تهدف هذه المعرفة إلى تحرير الإنسان من المخاوف والأغلال والظلم... إلخ، وإنما تهدف إلى تحطيمه وتفكيكه كمقولة ثابتة مستقلة في عالم الطبيعة المتغير. إن دعاة الاستنارة المظلمة ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان، ويردونه إلى قوانين الطبيعة، المادة، وهي قوانين الحركة العامة التي لا تعرف ثباتاً أو استقراراً أو خصوصية أو قداسة، والتي لا يمكن للإنسان السيطرة عليها. وبذا، يصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الصيرورة المادية التي لا تعرف ثباتاً ولا وَحْدة، ولا تجاوزاً ولا معنى.

ولذا، يرى هؤلاء الماديون الجدد أن محاولة تجاوز الطبيعة ومحاولة الوصول إلى نقطة ثبات ما هي إلا محاولة عبثية، وأن من الضروري الخضوع التام للتضمينات للفلسفة الخفية المادية، أي الخضوع للصيرورة والحتميات المادية. هذا الخضوع يعني إلغاء الحدود والكليات والثوابت والسببية وأي شكل من أشكال الصلابة، وهو يعني أيضاً إنكار الأصل الإلهي، على أن يبقى الإنسان في قبضة الصيرورة، ويصبح مركز العالم كامناً فيه تماماً لا

يتمتع بأي تجاوز، ومن ثَمَّ فهو ليس بمركز. وإلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات: ثنائية الذات والموضوع، والدال والمدلول، والشكل والمضمون، والخير والشر، والوسائل والغايات، والإنسان والطبيعة، والمقدَّس والمدنَّس، والأزلي والزمني. ولا يبقى سوى المادة المتغيرة المتحركة، التي لا هي كلية ولا ثابتة ولا متجاوزة، ولا اتجاه ولا معنى لها، مما يعني سيادة النسبية بشكل مطلق، فهي نسبية مطلقة.

وفي إطار المادية القديمة، كان ثمة بحث دائب عن نظم معرفية وأخلاقية تستند إلى أساس مادي راسخ (تماماً مثل الميتافيزيقا الإيمانية التي تستند إلى أساس غير مادي راسخ). أما المادية الجديدة فهي ترفض تماماً فكرة الأساس (يُطلق البعض على ما بعد الحداثة اصطلاح (رفض الأساس بالإنجليزية: anti-foundationalism). ففكرة الأساس ذاتها هي جوهر الميتافيزيقا، والمطلوب الآن هو الارتباط بالصيرورة ورفض الأساس، و(التطهر) تماماً من أي أثر للميتافيزيقا. ولكن رفض الأساس لابد أن يكون جذرياً، ولذا لا يضع الماديون الجدد الوجود في مقابل العدم، والمطلق في مقابل النسبي ثم يتبنون النسبية العدمية. بل إنهم يحاولون تجاوز هذه الثنائية ذاتها، ويبحثون عن الثابت/المتغير، والمطلق/النسبي، والذاتي/الموضوعي (الذي يُذكّر الإنسان بيَهْوَه إله اليهود باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة والتاريخ،

ولكنه - في الوقت ذاته - إله الشعب اليهودي وحده، فهو مطلق/نسبي، وموضوعي/ذاتي!).

وقد قلنا من قبل إن المادية الجديدة (اللاعقلانية السائلة) كامنة في المادية القديمة (والعقلانية الصلبة)، ومع هذا يمكننا أن نشير إلى إحدى نقاط الاختلاف الجوهرية بينهما. فالمادية الجديدة ليست ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب، وإنما هي أيضاً ثورة ضد الميتافيزيقا المادية، بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه. بمعنى أنها ثورة على المادية القديمة ذاتها، وعلى فكرة الميتافيزيقا والمركز. ولذا فهي دعوة لإلغاء الفلسفة، بل - وفي نهاية الأمر - وإلغاء مقولة الإنسان نفسها.

ونيتشه هو، بلا منازع، رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة، وقد لخص رؤيته في عبارته الشهيرة (لقد مات الإله). ويمكننا أن نتجاوز المضمون الديني الإلحادي الصبياني والمباشر لهذه العبارة لنحدد مضمونها، ومن ثَمَّ تضميناتها المعرفية التي لاتشمل الإله وحسب، بل وتشمل الإنسان والكون. ويُلقي الفيلسوف الألماني هايدجر الضوء على عبارة نيتشه بقوله: "إن الإله بالنسبة لنيتشه هو العالم المتسامي.. العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم الحواس. الإله هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية". ومن ثَمَّ يمكننا

أن نقول إن العبارة تعني في واقع الأمر: نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة. بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثَمَّ يسقط المركز بسقوط فكرة الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاًّ ولا مركز لها، وذرات لا يربطها رابط. مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقة ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني.

وانطلاقاً من هذا، أعلن نيتشه أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية (أي أن بوسع العلم والعقل أن يَحُلاًّ محل الدين) هو وهم ليس إلا، وأن المركزية التي تخلعها الفلسفة الهيومانية على الإنسان مركزية زائفة، فهو كائن طبيعي ليست له أهمية خاصة. بل وأعلن نيتشه أن الطبيعة ذاتها لا قداسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة، والحديث عن أي مطلقية - من ثَمَّ - هو عبث، فكل الأمور مادية، وكل الأمور المادية متساوية، وكل الأمور المتساوية نسبية. إن الفلسفة الحديثة الحقة (حسب تصور نيتشه) فلسفة تصدر عن فكرة موت الإله، أي إنكار وجود أية نقطة ثابتة أو صلبة أو أية مرجعية متجاوزة، وهي فلسفة تبذل قصارى جهدها أن (تزيل ظلال الإله) التي تتبدى بالدرجة الأولى في أوهام المادية القديمة. فالواجب - من منظور نيتشه - هو التحرك داخل إطار مادي طبيعي صارم يتسم بالسيولة الكاملة، يساوي بين الأشياء كلها ويسويها.

ولذا جعل نيتشه همه أن يحرر الإنسان من أية أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، ويطهره من أية قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادي والمباشر. إن نيتشه حاول تحطيم كل ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (أي قبل نيتشه) مقدَّساً وخيِّراً وحقاً وجميلاً ومطلقاً وكلياً، وذلك حتى يتم القضاء تماماً لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق وحسب، وإنما يتم القضاء أيضاً على أي يقين معرفي، بل وعلى مفهوم أو فكرة الأخلاق ذاتها، وعلى أية مركزية لأي شيء، إلهاً كان أم إنساناً، بل وعلى فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء. أي إن العالم بذلك يصبح نسقاً سائلاً بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية. إن فلسفة نيتشه بإنكاره فكرة الكل المادي الثابت المتجاوز، وبرؤيته للعالم باعتباره شبكة علاقات متغيرة - هي دعوة إلى أن نقبل العدمية زائراً دائماً بيننا (على حد قوله).

* * *

انفصال الدالّ والمدلول

من المعروف أن المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة وسيلة للتواصل بين البشر وللاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة وعالم الأشياء من نقطة الصفر (وهذا هو التاريخ والوعي التاريخي). والتواصل اللغوي يعني أن ثمة إنسانية مشتركة، وأن ثمة ثقة في أنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقة بين الذات والموضوع والفكر والواقع والدال والمدلول.

وقد ظهر الاهتمام بفلسفة اللغة في الحضارة الغربية باعتبارها واحدة من أهم المباحث الفلسفية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهذا يرجع إلى اهتزاز فكرة الكليات، فالتواصل بين البشر يفترض وجود مثل هذه الكليات، وبغيابها تنشأ مشكلة علاقة اللغة بالواقع، والذات المدرِكة بالموضوع المدرَك. وكما قال فوكو: "إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة". وقد صرح بول دي مان (الناقد التفكيكي) بأن الفكر الغربي الحديث هو فكر لُغوي أكثر من كونه فكراً أنطولُوجياً أو تفسيرياً. وقبلهما تنبأ إرنست كاسيرر بأن اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي وسلاح العداء للفلسفة، بعد أن كانت سلاح الفلسفة. وبالفعل، أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي. وأصبح هدف كل العدميين، بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية، إثبات إخفاقها، حتى تُصاب الإبستمولوجيا نفسها بالشلل.

فالهجوم على اللغة كأداة للتواصل بين البشر هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة، وعلى مقدرة الإنسان أن يراكم المعرفة وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة. أي إنه تعبير عن العدمية الفلسفية الناجمة عن تبني موقف لاعقلاني مادي سائل.

وقد تمت مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو وكأنها إشكالية لغوية محضة، وهي إشكالية علاقة الدال والمدلول. و(الدال) هو الجانب المحسوس (بالإنجليزية: sensible) من الكلمة، فهو الصورة الصوتية أو مساويها المرئي. أما (المدلول) فهو الجانب المفهوم من المعنى (بالإنجليزية: intelligible). وكان بوسعنا أن نقول ببساطة: إن الدال هو الاسم والمدلول هو المسمَّى، وإن الدال هو الكلمة التي تشير إلى شيء والمدلول هو الشيء الذي يشار إليه. ولكن حيث أن كلمة (دال) لا تشير إلى الكلمات وحسب، وإنما تشير إلى النظم الإشارية كلها (علامات المرور - الرموز... إلخ) - فإننا نؤثر استخدامها لأنها أكثر شمولاً.

وقضية علاقة الدال بالمدلول هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع (والإنسان بالطبيعة/المادة، والذات بالموضوع، وفي نهاية الأمر، علاقة الخالق بالمخلوق). فالبعض يرى أنها علاقة قوية ومركبة. فعلى الرغم من أنه لا توجد علاقة تطابق بين

الواحد والآخر، وعلى الرغم من أنه توجد مسافة تفصل بين الدال والمدلول (أي أن اللغة ليست شفافة تماماً)، فالدال جزء من النظام الإشاري اللاشخصي وله قواعده ومنطقه، أما المدلول فهو جزء من نظام المعنى، وتسري عليه قواعد مختلفة، ويختلط فيه المنطق باللامنطق. على الرغم من كل هذا إلا أنه توجد وسائل وآليات لتحسين الأداء اللغوي للوصول إلى ما نسميه (الحقيقة) (أو على الأقل قدر كافٍ منها) وإلى توصيله للآخرين. وهذا يعني أن العقل قادر على إدراك الواقع، وعلى تجريد المعرفة منه، وعلى توصيلها للآخرين.

وعلى العكس من كل هذا، يذهب بعض الماديين الآليين إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول بسيطة ومباشرة. فالدال - حسب تصورهم - شفاف، (يعكس) المدلول بشكل مباشر (حتى نصل إلى اللغة الحَرْفية أو الحيادية، حيث يتوحد الدال بالمدلول). هذا يعني في واقع الأمر أن عقل الإنسان سلبي، يعكس الواقع بشكل مباشر دون تحوير أو تعديل أو إبداع.

وتشكل إشكالية علاقة الدال بالمدلول المدخل الحقيقي لدراسة فكر عالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣م) واضع أساس علم اللغة البنيوي (ورائد الثورة البنيوية)، الذي ذهب إلى أن علاقة الدال بالمدلول لا تستند إلى أية صفات موضوعية كامنة في الدال، ومن ثَمَّ فالعلاقة بينهما ليست ضرورية

أو جوهرية أو ثابتة، فهي علاقة اعتباطية أو عشوائية. فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة (قطة) العربية، أو كلمة (كات cat) الإنجليزية، هي الإشارة الوحيدة (الضرورية والمنطقية) إلى هذا الحيوان الصغير الذي يشبه النمر ويسير على أربع ويغطي جسده نوعٌ من الفراء.

ويرى دي سوسير أن النظام اللغوي هو نسق إشاري مبني على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة، فالاختلاف بين (قطة) و(بطة) ليس هو الاختلاف بين الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم والطائر الذي يحمل ذلك الاسم، وإنما هو اختلاف بين الأصوات والإشارات الدالة (بين القاف والباء) تقابلها اختلافات بين الأفكار والأشياء (المدلولات)، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية (تستند إلى قانون (طبيعي) كامن في طبيعة الأشياء (أنطولوجي أورباني) بين الاختلافات القائمة بين الثنائيات في عالم الدوال من جهة، والاختلافات القائمة بين المدلولات من جهة أخرى. فاللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليست لأجزائها هوية أو جوهر أو حتى وجود خارجها.

الكلمات، إذن، توجد داخل شبكة الاختلافات اللامتناهية، ومعنى الإشارة ينبع من اختلافها مع إشارة أخرى، والنظام اللغوي ككل يعمل من خلال سلسلة الاختلافات والثنائيات

المتعارضة. فالمعنى ليس كامناً في الإشارة ذاتها، ولا حتى يضاف إليها، وإنما هو أمر وظيفي يحدَّد داخل شبكة العلاقات داخل النص نفسه. أي إن المعنى يولد من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع.

ويمكن القول هنا بأن مقولة اللغة حلت محل مقولة المادة، فقد أصبحت المبدأ الواحد (قوةً كامنة في الكون) (الطبيعة والإنسان، دافعة له، تتخلل أثناءه، وتضبط وجوده وتوحده، قوةً لاتتجزأ ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء). وقد تبدت مقولة المادة في مرحلة المادية القديمة الصلبة في مقولات مثل علاقات الإنتاج أو الحتمية التاريخية أو المنفعة المادية أو إيروس - أي الطاقة الجنسية - وهي مقولات مستقلة عن إرادة الإنسان دافعة له. ولكن هذه كلها مقولات موضوعية، ومع تآكُل الموضوع والذات وتصاعد معدلات النسبية والسيولة كان لابد من البحث عن مقولة تقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع (والثبات بالحركة والتجاوز بالكمون... إلخ). وقد وجدت الفلسفة الغربية ضالتها في اللغة، فهي نظام مستقل له قواعده المستقلة عن الإرادة الإنسانية (فهي موضوعية)، ولكنها تحتاج إلى الإنسان كي تتحقق (فهي ذاتية). ولكنها رغم هذا تدور في الإطار المادي، فاللغة تسبق الوعي الإنساني والإرادة الإنسانية. وكما يقول البنيويون: "نحن لا نتحدث اللغة، وإنما تتحدث اللغة من خلالنا".

ولكن رغم إرهاصات السيولة والنسبية الكاملة في فكر سوسير يظل هناك مركز، وتظل هناك علاقة بين الدال والمدلول (رغم اعتباطية العلاقة بينهما ورغم انفصالهما)، وتظل هناك إمكانية توليد المعنى، ومن ثَمَّ التواصل بين البشر. أي أن سوسير لم يسقط تماماً في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيته (والبنيوية هي تطبيق لنموذج دي سوسير اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة). ولذا نجد أنه ودعاة البنيوية يرون أن للعالم معنى، بل ومركزاً، تماماً مثلما قال دعاة المادية القديمة إنه يمكن توليد النظام من فوضى الطبيعة، والمعنى من عبثيتها، والأخلاق من حيادها وعدم اكتراثها!.

كل هذا يقف على طرف النقيض مما فعله العدميون من الماديين الجدد حينما قالوا: بانفصال الدال عن المدلول، وهي عبارة اصطلاحية تُستخدم في علم اللغة أساساً، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي بكل ما يضمر من عدمية فلسفية. والعبارة تعني أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وأن الإشارات ليس لها علاقة بما تشير إليه، وإن وُجدت مثل هذه العلاقة فهي علاقة واهية خلافية. كل هذا يعني أن العقل ليست له علاقة كبيرة بالواقع، وأنه غير قادر على الإحاطة به، كما يعني أن النسق اللغوي ذاته يسقط في قبضة الصيرورة والعدم، ويدخل الإنسان الغربي في مرحلة المادية السائلة.

من صور الصلابة إلى صور السيولة

يتجلى التطور من المادية الصلبة إلى المادية السائلة أيضاً في تطور الصور المجازية الإدراكية الأساسية في العالم الغربي، فهناك أولاً التطور من الصور المجازية الآلية (العالم كالساعة عند نيوتن)، إلى الصور المجازية العضوية (العالم كنبات أو حيوان أو غابة عند داروين). ولعل النموذج السائد في الغرب الآن هو في الواقع مزيج من النموذجين. وقد شبَّه الفيلسوف لايبنتس الكائنات الحية بالآلة، بل وجد أن العالم الحي كله مثل الآلة. ونجد النمط نفسه في فكر جان جاك روسو الذي ينظر إلى الإنسان في حالة الطبيعة ككيان عضوي مستقل حر بشكل مطلق، ويكتسب إنسانيته من داخله، خارج إطار المجتمع، ثم يدخل طواعية في علاقة مع الآخرين من خلال العقد الاجتماعي. وما إن يفعل ذلك، فإنه يفقد كل شيء ويخضع للإرادة العامة للمجتمع، حيث يتحول الفرد إلى ذرة أو إلى مجرد جزء في كلٍّ أكبر ليتحرك بقوة دفع ذاتية وكأنه تُرْسٌ في آلة ضخمة. وهذا هو أيضاً النموذج الكامن في فكر داروين وتلميذه هربرت سبنسر. فسبنسر استخدم نموذجاً عضويّاً لتفسير المجتمع، ولكن هذا المجتمع، في نهاية الأمر، كان محكوماً بعدة قوانين محددة، وكأنه آلة تتحرك مدفوعة من الداخل بتناسق شديد. فالبقاء دائماً للأصلح، والصراع هو قانون الحياة، وحركة الكون تتبع إيقاعاً

رتيباً متكرراً (حركة دائمة)، فهي حركة من تجانس إلى عدم تجانس إلى توازن، وهذه قوانين طبيعية نهائية مطلقة، تتحرك وكأنها آلة تدفع الإنسان الذي يشبه الذرَّة.

وقد تطورت عن الصورة المجازية العضوية صورتان مجازيتان أساسيتان: الجسد ثم الجنس. فبعد أن كان الإنسان يُردُّ إلى الطبيعة/المادة أصبح يُردُّ تدريجياً إلى الجسد كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات والموضوع وكل الثنائيات الأخرى، ثم أصبح يُردُّ إلى القاسم المشترك بين الإنسان وكل الكائنات الطبيعية الأخرى، وهو الأعضاء التناسلية. وفي محاولة لتكشف هذا الجانب في الحضارة الحديثة صرح ليوتار، أحد فلاسفة ما بعد الحداثة، بأن الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما الإبستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي. وتعميم ليوتار يصف شيئاً مهماً في الواقع المادي والفلسفي للإنسان الغربي. ولكنه رغم أنه وقع على حقيقة مهمة، فإنه، في تصوُّرنا، يتخبط في طريقة إفصاحه. ونحن نذهب إلى أن الحضارة الحديثة تدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية، والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يُرشِّد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية.

ولذا، فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كانت هناك أولوية لشيء فهي لجهازه الهضمي، وربما لعضلاته.

ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تَعُد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة، ولكنها جميعاً موجهة نحو تحقيق اللذة. ولذا، فبدلاً من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون. وإذا كانت هناك أولوية لأحد أعضائه التشريحية فإنها لجهازه التناسلي. وبذا، نكون قد عُدنا إلى عبادة أعضاء التناسل الوثنية الموغلة في البدائية. والجنس مثل الجسد، هو محاولة لمحو الأصول الربانية للإنسان عن طريق إلغاء ثنائية الذات والموضوع، ولكن عملية الإلغاء أكثر جذريةً في حالة الجنس.

ويمكننا القول: إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث (والمادية الصلبة البطولية والحداثة)، أما الجنس فهو الصورة المجازية لعصر ما بعد الحداثة (والمادية السائلة). ومشكلة الكثير من المفكرين في العالم الثالث المدافعين عن الاستنارة في الإطار المادي أنهم يظنون أننا مانزال في عصر عبادة المعدة، على حين أن ما حدث هو أن العالم (تقدَّم)، ودخل عصر عبادة

الأعضاء التناسلية والرغبة العارمة في العودة إلى الرحم! فنحن لم نَعُد في عصر التحديث والحداثة (البطولي والمأساوي)، وإنما أصبحنا في عصر ما بعد الحداثة الجنيني، حيث يود الإنسان أن يعود إلى الرحم الكوني ليصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها، ولا تحده حدود أو سدود، ولكنه مع هذا خاضع تماماً لقوانينها المادية وحتمياتها الصارمة.

وما يحدث الآن في الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (واللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة. فرغم أن اللغة في رأي أنصار ما بعد الحداثة نظام مستقل عن الواقع (فهي نظام لا يشكله الإنسان الفرد الواعي) إلا أن بها بعض ظلال الإله، أي المعنى والرغبة في التفسير والذات والموضوع. أما الجنس، فقد تخلّص من هذا تماماً. فالجنس رغبة فردية محضة، ولكنها لا فردية فيها، فالجميع يشعر بها ويمارسها. والرغبة لا يمكن أن يُحكم عليها من خارجها، ولذا فهي تتحدى التفسير، ومن يتمسك بها تماماً لا يسقط في الميتافيزيقا بسبب اكتفائها بذاتها، فهي دالٌّ ومدلول في آنٍ. وبهذا يمكن القول بأن الرغبة الجنسية أقرب من الجسد إلى المادة الأصلية الأولى، التي تتحدث عنها الفلسفة المادية والتي ليس لها أصل رباني، هي المرجعية المادية الكامنة الحقة التي لا تعرف أي تجاوز، والتي نجحت عن حق في تصفية ثنائية الذات والموضوع وكل الثنائيات، لتصل بالإنسان إلى العالم الجنيني الواحدي.

المادية النهائية أو نهاية المادية

تحدثنا حتى الآن عن المادية الصلبة (وعبادة الجسد)، والمادية السائلة (وعبادة الجنس). ولكن يبدو أن الصور المجازية العضوية الأساسية في الحضارة الغربية تتطور إلى درجة أكثر تطرفاً من ذلك مع تصاعد معدلات الحلولية والسيولة والعدمية.

فلننظر إلى بعض الظواهر الأدبية والفنية. يبدأ تاريخ الأدب الغربي الحديث بالنزعة الإنسانية، التي تعني حلول اللوجوس (الكلمة) في الإنسان فيصبح مركز الكون، ولذا نجد أن الأدب الغربي حتى بداية القرن العشرين يتسم في مجموعه بوجود شخصيات لها أبعاد بطولية أو إنسانية مركبة، ثم تتزايد معدلات الحلول، ويحل اللوجوس في كل من الإنسان والطبيعة، ثم في الطبيعة/المادة وحسب، فيختفي الأبطال تماماً، ويختفي الإنسان الإنسان، ويظهر بدلاً منه (الرجال الجُوف) الذين يعيشون في (الأرض الخراب)، ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة.

ولا يختلف الأمر كثيراً في عالم الفنون التشكيلية، إذ ظل الفن الغربي منذ عصر النهضة متماسكاً يحاكي شيئاً ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية. ولكن مع بداية القرن العشرين يظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة.

ثم يزداد الحلول ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، مكتفياً بذاته، يشير إلى ذاته دون أي معنى أو مدلول في عالم مادي، مُغرق في ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات أو نتوءات أو تعرجات. فظهر ما يسمَّى بالفن المفاهيمي (بالإنجليزية: كونسبتشيوال آرت Conceptual art) وهي مدرسة (فنية) تنادي برفض فكرة الفن ذاته (فالفن له معنى وبنية، وبالتالي يشير إلى شيء خارجه). وقد عبَّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال بييرو مانزوني (١٩٣٣-١٩٦٣م) (غير الفنية). فقد كان هذا (اللا فنان) يُعلِّب برازه ويبيعه بعد أن يكتب عليه: "براز فنان صافٍ ١٠٠٪"!

ولكي نفهم ما حدث أو ما يحدث، علينا أن ننظر - دائماً - إلى فلسفة نيتشه في اللغة والفن والجمال. أما في عالم اللغة، فقد ذهب نيتشه إلى أنه، في عالم السيولة الكاملة، تختل علاقة الدال بالمدلول. فلنأخذ مثلاً كلمة (روح)، هذه الكلمة تشير (في الفلسفات التقليدية) إلى كلِّ متجاوز لعالم الجسد والمادة، وهو ما يفترض وجود مسافة بين الروح والجسد، وينكر الحلول الكامل ووحدة الوجود المادية. ينكر نيتشه هذا تماماً، ويؤكد لنا، انطلاقاً من رؤيته المادية، أن الروح في واقع الأمر تشير إلى الجسد، والجسد "إن هو إلا ترتيب لبعض القوى الطبيعية وعمليات تجسد إرادة القوة". فالدال التقليدي هنا فقد علاقته تماماً بمدلوله، واكتسب في فلسفة نيتشه مدلولاً جديداً.

والعالم عند نيتشه، يتسم بالنظام والتماسك، ولكن نظامه وتماسكه مثل نظام وتماسك العمل الفني، أي إنه نظام مؤقت يشبه النظام الذي فرضه شاعر على قصيدة غنائية صغيرة، نظام لا يضرب بجذوره في أي واقع، وإنما في وجدان الشاعر وإرادته. كما أن الواقع، كالعمل الفني، مكوَّن من صور مجازية من صنع عقل الإنسان، لذا فهذا الواقع وهم وتعبير عن إرادة القوة. وكل هذا يعني أنه لا توجد حقيقة، وإنما توجد طرق في النظر (منظور)، وهي كلها طرق متساوية بسطح الواقع المتعدد السائل. وإذا كان الواقع سائلاً ووهمياً فكذا الذات، فالإنسان مثل الفنان يخترع نفسه، إذ لا توجد ذات ثابتة، والذات من اختراع الذات، والذات إن هي إلا تعبير عن إرادة القوة وعن الدوافع المظلمة.

ونيتشه (الأب الحقيقي للسيولة الفلسفية) هو من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص. فالرؤية التقليدية للنص تفترض ثنائية النص والحقيقة، فهي تذهب إلى أن النص في واقع الأمر هو مجرد نسيج يوصل جزءاً من الحقيقة ويحجب جزءاً منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص، أي أن هذه الرؤية تفترض وجود الشكل والمضمون واتصالهما وانفصالهما. وأما نيتشه فيلغي المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، بل إن الحقيقة إن هي إلا

جيش من الصور المجازية تكلّس واستقر. والذات المبدعة هي ذاتها جزء من هذا النسيج، فهي كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة دريدا الشهيرة: لا شيءَ خارج النص). ولا يلغي نيتشه المسافة بين المبدع والنص والحقيقة وحسب، وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر، وقد طرح فكرة (التناص) باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص. فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له وإنما إلى نص آخر، ولذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدَّعي لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصًّا، وهذا يعني أن كل الحدود تختفي بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، والمعنى وانعدامه، والمعرفة والرأي، والحقيقة والخطأ.

لكل هذا، يذهب نيتشه إلى أنه لا يوجد نص بريء طاهر أصلي، فمثل هذا النص إما أنه لم يوجد أساساً، أو أنه فُقد إلى الأبد. أي إن نيتشه يحاول جاهداً أن ينكر الأصل الرباني، أو أي أصل - للإنسان، وبالتالي يسقط ببساطة في حمأة المادة المتغيرة السائلة. وكل ما نقرأ هو تفسيرات وحسب أو إحالات إلى نصوص أخرى، والتفسير في هذه الحالة ليس الاجتهاد، أي أن يفترض القارئ أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، وأن هذه العلاقة ليست بسيطة ولا مباشرة ولا رياضية، وإنما مركبة (بسبب طبيعة اللغة كأداة مركبة للتوصيل تستخدم

المجاز). إن الاجتهاد في المنظومة التوحيدية يعني أن المفسِّر يُعمِل عقله ليسبر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول، ويطرح معنى للنص، معنى ليس هو المعنى المطلق أو الحقيقي أو النهائي للنص، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة، وقابل للاختبار من قبل قارئ آخر. أما عند نيتشه فالقراءة ليست هي البحث عن معنى النص، وإنما هي في الواقع استيراد معنى من الخارج وفرضه على النص. فالنص، مع انفصال الدال عن المدلول أو مع التحامهما، لا معنى له في حد ذاته، وبالتالي لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة، كما هي الحال دائماً في المنظومة النيتشوية. والأمر كما قال أحد النقاد: "إن التفسير عند نيتشه هو وسيلة لأن يصبح الإنسان سيداً، أي أن يصبح الناقد غازيًّا.. وحشاً نقديًّا، أشقر مفترساً، يعبِّر عن رؤية معرفية أدبية علمانية إمبريالية، ويرفض أية رؤية باطنية".

المفسِّر، إذن، يفرض تفسيره بإرادة القوة على النص. ولكننا، في عالم نيتشه الصراعي، سنكتشف أن العكس أيضاً صحيح، فالفن هو أداة السوبرمان لأن يلغي المسافة بينه وبين الطبيعة، وأيضاً لأن يلتصق بها ليعبِّر عنها في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل، أي إن الفن تعبير عن النزعة (الديونيزية) الجسدية العارمة المفعمة بالنشوة المحمومة المعربدة، قبل ظهور النزعة (الأبولُّونية) العقلية التي تتسم بضبط النفس والاتساق والتناغم والرغبة في التفسير العقلي للكون. والفن، بهذا المعنى، متجاوز

للخير والشر، ومتجاوز لأي تفسير، فهو تعبير عن الحياة (باعتبارها قوى متصارعة)، وعن أخلاق السادة، وهو قادر على تغيير العالم والتبشير بالعالم الجديد.

ويمكن القول: إن نيتشه يستخدم نموذجاً جمالياً لفهم العالم، وهو نموذج جمالي بالمعنى الذي حدده هو: فالعالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلاني كامن فيه، فهو علة ذاته ومرجعية ذاته، كالعمل الفني يلد نفسه بنفسه، ويعيش بنفسه على نفسه، وهذه هي قمة (أو هُوَّة) المادية. وقد عبَّر عنها نيتشه في صورة مجازية عضوية تبعث على الاشمئزاز، تبيِّن أبعاد العدمية المادية التي وصل إليها، يقول: "براز هذا العالم هو طعامه".. وهكذا تحولت المادة الأولى التي يتكون منها الكون في يد فيلسوف العدمية إلى براز!

* * *

أسباب ظهور الانتقال من الصلابة إلى السيولة

ويحق لنا أن نسأل: كيف تأتّى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية مقصورة في الماضي على المتخصصين مثل انفصال الدال عن المدلول، إشكالية فلسفية مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟ ماذا حدث لهذا الوجدان حتى يجعل من الأعضاء التناسلية والبراز صوراً مجازية أساسية؟.. أي إننا في واقع الأمر لن نسأل تلك الأسئلة التي شاعت في خطاب معظم من ينقلون الفكر الغربي إلى العربية، أسئلة من نوع: "ما المعنى الدقيق لانفصال الدال عن المدلول أو لصورة الجسد؟" و: "ماذا تعني هذه العبارة أو تلك عند نيتشه أو سوسير أو دريدا أو غيرهم؟" أو: "هل نجحنا في نقل المعنى الموجود في النص الأصلي الغربي بدقة إلى العربية؟". بدلاً من كل هذا سنسأل السؤال التالي: "لمَ يهتم الفكر الغربي أساساً بمثل هذه الإشكاليات، ولِمَ يصدر عن مثل هذه الصور المجازية؟"، أي أننا سنطرح سؤالاً عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لِمَ تحول الإنسان الغربي من الهيومانية والاستنارة إلى البنيوية، ومنها إلى ما بعد البنيوية - وما خفي كان أعظم! -؟.

الإجابة عن هذه الأسئلة ستلقي كثيراً من الضوء على هذه

الإشكالية، وستجعلنا ندرك مضمونها الفلسفي والحضاري الحقيقي، وبدونها ستصبح العبارات الفلسفية أشباحاً لفظية تتحرك على الورق أمامنا. وفي تصوُّرنا أن انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية والاهتمام بصور الجسد والجنس والبراز - أي الانتقال من الصلابة إلى السيولة، ومن العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية - يعود إلى مركب من الأسباب نذكر منها ما يلي:

١- بدأت الرؤية الاقتصادية الحديثة في الغرب بما أسميه (المرحلة التقشفية). والهدف النهائي للإنسان في هذه المرحلة هو الإنتاج والزيادة المطردة للإنتاج، وما يُحرِّك المُنتج هو المنفعة، ولذا فلابد من عملية قمع، فلو حرَّكته اللذة لكانت كارثة، والإنسان مُنتج أكثر من كونه مُستهلكاً، واجبه الإنتاج ومكافأته الاستهلاك، ولذا تسود في بداية هذه المرحلة أخلاقيات العمل البروتستانتية، ويظهر الإنسان الاقتصادي في الدول الرأسمالية، وهو نفسه الإنسان الاشتراكي (بطل الإنتاج) في الدول الاشتراكية، وكلاهما تتحدد مكانته في المجتمع في إطار مقدار ما يُنتج (لا ما يستهلك). ومن هنا يأتي التقشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة، ومن هنا تكون الصلابة والتماسك. وتتسم هذه المرحلة بكثير من الوضوح والتراتب الطبقي، ولذا يمكننا أن نتحدث عن (المستغِلين) و(المستغَلين) وعن عمال يتم

اعتصار فائض القيمة منهم، وعن طبقات متوسطة تحقق حراكاً اجتماعياً أو هبوطاً في السلم الاجتماعي والطبقي.

ولكن الرؤية الاقتصادية تطورت وأصبح الهدف النهائي من الوجود هو الاستهلاك، وما يحرِّك المستهلك هو اللذة، لأنه لو حرَّكته المنفعة لكانت كارثة. بل إن الاستهلاك بالنسبة للمستهلك واجب/حق. ولذا، فبعد تَحكُّم الرأسمالية في العملية الإنتاجية، انتقل النظام من المنفعة إلى اللذة؛ وأصبح الاستهلاك (لا الإنتاج) هو هدف المجتمع. وقد أدى هذا إلى تصفية ثنائية المنفعة واللذة، وأصبحت السعادة هي تَحرُّر الاستهلاك (وهو مسألة ذاتية) من الحاجات المادية أو الأساسية (الموضوعية) التي يتطلب الوفاء بها السلع ذات القيمة الاستعمالية. ولم يَعُد هدف المجتمع إشباع الحاجات، وإنما تخليقها، ولم تَعُد الحاجة مصدر معاناة تحتاج إلى إشباع، وإنما أصبحت - وعلى العكس من ذلك - شيئاً يُحتَفى به. ولم يَعُد التنافس الأساسي بين المنتجين (كما هي الحال في الرأسمالية الصناعية التنافسية) وإنما بين المستهلكين.

ولكن رغم تصفية الثنائيات، أصبح الاستهلاك هو المجال الرئيسي الذي يتم فيه اغتراب الإنسان، حيث تتحدد وتُنتَج احتياجات الناس، وتوجَّه الرغبات نحو ما تم تحديده وإنتاجه من قِبَل الاحتكارات الرأسمالية. ويتم استيعاب الناس في منظومة متعددة المستويات من الأشياء والعلامات والدلالات المجردة،

وهو ما يجعل (للثقافة) والإدراك وأسلوب الحياة (التي تدور في إطار النموذج المادي) أولوية على القيم المادية المباشرة.

وأصبح نمط الاستهلاك وإشباع اللذة (وليس ممتلكات الفرد أو إنتاجيته) مؤشِّراً على مكانته في المجتمع، فالتركيز الاجتماعي لتحديد وضع الفرد في المجتمع انتقل من السلعة نفسها أو كمية النقود إلى (دلالة السلعة والنقود) التي يمتلكها الفرد. وأصبحت الصورة أو العلامة (أي المنتجات المعلوماتية والفكرية والفنية المصبوبة في سياقات مصممة سلفاً وموجهة) هي السلع أو القيم المادية الرئيسية التي تُقاس بالنسبة لها قيمة كل شيء، أي إن السلع المادية والنقود لم تَعُد أساس السيطرة على المجتمع. كل هذا يجعل التحليل الماركسي الذي أكد أولوية السلع المادية على السلع الثقافية غير ذي موضوع، بل ويجعل الماركسية نفسها (كما يقول بودريار) مجرد امتداد للرأسمالية التقليدية ومتواطئة معها وأداة للهيمنة أو الإمبريالية الإدراكية.

وشهدت هذه الفترة الاستهلاكية ظهور الفورديزم Fordism، أي تنميط السلع على مستوى ضخم، فتم إنتاج السيارة والمنزل بشكل نمطي على نطاق جماهيري. وتزايد استخدام البطاقة البنكية (credit card) بدلاً من النقود، وهو ما يساهم في الحركة الاستهلاكية وفي تَضخُّم قطاع الخدمات وقطاع اللذة واتساع السوق المحلية وتَجاوُز الحدود القومية، وظهرت السوق العالمية

والشركات متعددة الجنسيات عابرة القارات التي لا تحترم السوق المحلية، وظهرت الاستهلاكية العالمية. وقد واكب كل هذا تزايد دور الإعلام واقتحامه حياة الإنسان الخاصة وتصعيدها للذات الاستهلاكية.

ومن أهم أشكال تصفية الثنائيات والسيولة (وانفصال الدال عن المدلول) تَزايُد ما يُسمَّى (الاقتصاد الفقاعي) (بالإنجليزية: bubble economy) أو (الاقتصاد الطفيلي) (بالإنجليزية: derivative economy) أي اقتصاد المضاربات المبني على التأمينات المصرفية التي لا يقابلها رأسمال حقيقي (تجارة الأموال تقدَّر بنحو ٥٠٠ ترليون دولار (الترليون يساوي ١٠٠٠ مليار)، وهو ما يعني أن تجارة الأموال تصل إلى ٥٠ ضعفاً لقيمة تجارة السلع الدولية، التي تبلغ قيمتها الإجمالية عام ١٩٩٧م نحو ١٠ ترليونات دولار فقط لاغير). كل هذا يعني ابتعاد الاستثمار المالي عن الاستثمار الاقتصادي الحقيقي. ومع هذه الحركة الطائشة للترليونات يتقرر مصير أمم بأكملها ارتفاعاً وهبوطاً!

ويلاحظ أن الحدود في هذه المرحلة تداخلت، ولذا لا يمكن الحديث عن مستغِل ومستغَل، فالمستغِل في مكان يصبح مستغَلاً في مكان آخر. فكأن عملية الاستغلال أصبحت بلا بؤرة ولا مركز، ولا تشير إلى شيء محدد، وأصبح النموذج سائلاً دائرياً: نموذجاً قوياً فعالاً دون فاعل، يدور كالآلة. وكما يقول سيرج

لاتوش: "لا يمكن الحديث عن الحضارة الغربية الحديثة (أو عن الحداثة الغربية) باعتبارها لحظة زمنية أو رقعة جغرافية، وإنما هي آلة بدأ الإنسان في تشغيلها، ثم استمرت في الدوران بقوة الدفع الذاتية، ثم أخذت تتزايد سرعتها بقوة تفوق طاقة الإنسان. وهي في دورانها تدوس بقوة على الجميع، بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه الذي بدأ في تحريكها وكان يحاول توظيفها لصالحه". في هذا الإطار (الآلة التي تدور - الاقتصاد الطفيلي - الإعلام الشرس - عالم بلا بؤرة) يشعر الإنسان بالعجز الكامل، فهو يتعامل مع عالم متشظٍّ غير محدد المعالم، مكوَّن من وحدات لا يربطها رابط.

٢- والنمط نفسه يتبدى في عالم السياسة. ففي المرحلة التقشفية نشبت الثورة البورجوازية ضد الإقطاع ثم الثورة البروليتارية ضد الرأسمالية، وانتصرت البورجوازية والطبقات المتوسطة، وتَبلور الصراع الطبقي وظهرت القوميات العلمانية (العضوية وغير العضوية) والدولة القومية المركزية المطلقة (مرحلة الملكيات المطلقة ومرحلة الدول الديمقراطية في غرب أوربة والاشتراكية في شرقها)، وتم تأكيد أهمية الماضي القومي والهوية القومية.

ولكن في المرحلة التالية ظهرت حركات الطلاب والحركات الاجتماعية الجديدة التي تربط دائماً بين الانعتاق والحرية الجنسية،

أي إن أحلام الثوريين لا تختلف كثيراً عن الأحلام التي (يفبركها) بكفاءة عالية قطاع اللذة في المجتمع! وقد أدركت قوى اليسار أن الثورة مستحيلة، وأن الاستيلاء على الحكم مستحيل، في عصر ما بعد الأيديولوجيا وسيادة الفكر التكنوقراطي في عالم السياسة وقوانين الإدارة العلمية، وأنه حتى إن تم الاستيلاء على الحكم بالفعل، فإن ذلك لن يفيد شيئاً بسبب هيمنة النظم التكنوقراطية ونظم المعلومات والصور الأيقونية المخلّقة على الإنسان من الداخل والخارج.

٣- قامت الدولة القومية بتحديد الحدود، وترشيد الداخل الأوربي، وتحديث المؤسسات، وعلمنة الرموز، وتدجين الإنسان الأوربي وتحويله إلى إنسان وظيفي حديث (استعمار عالم الحياة، على حد قول هابرماس)، ثم جيشت الجيوش ونهبت العالم، فأسست البنية التحتية والفوقية للمجتمعات الغربية من خلال التراكم الإمبريالي (الذي يُقال عنه التراكم الرأسمالي). لكل هذا هناك إيمان عميق بالصالح العام وبإمكانية الإنابة (بالإنجليزية: representation)، أي أن ينتخب الإنسان من ينوب عنه في البرلمان ليعبِّر عن رأيه ومصالحه، لكل هذا كانت هناك ثقة كاملة بالعملية السياسية وأخلاقيات الصيرورة.

ولكن مع تصاعد معدلات التدويل ضمرت الدولة القومية ومؤسساتها. وقد أخذت تزاحم الدولة مؤسسات ومراكز قوى

أخرى (نقابات - جماعات ضغط - شركات ضخمة - منظمات غير حكومية)، فالسلطة لم تَعُد مجموعة مؤسسات مركزية يمكن الاستيلاء عليها والتحكم فيها، فهي موزعة بين عدة مؤسسات متغلغلة في المجتمع. ولم يعد هناك إيمان بالصالح العام، ولم يعد من الممكن إنابة شخص يمثل مصالح الناخب. كما بدأ التوجه الحاد نحو اللذة يقوض مركزية الدولة، إذ تصاعدت النزعات الفردية.

ومن أهم التطورات التي كرَّست حالة السيولة تضخم (بل تغوُّل) قطاع صناعات اللذة، وهيمنته على الحياة الخاصة التي تم استيعابها في رقعة الحياة العامة، وتزايد تأثير وسائل الإعلام ومنظومات المعلومات التي تحاصر الإنسان بالصور الأيقونية الجذابة المتغيرة، الخالية من المضمون والمعنى تقريباً، والتي تكاد تشير إلى ذاتها. ولذا فالمجتمع لا تحكمه الدولة وإنما تحكمه منظومات المعلومات والشفرات الجماعية الموحَّدة (code). ومن أهم التطورات الأخرى تزايد الوزن النسبي لكثير من الفئات الهامشية، وضمور الهويات القومية، واختفاء بقايا الأرستقراطية والثقافة الأرستقراطية (١٩٤٥م)، وظهور الطبقة المتوسطة الجديدة من المهنيين (كانوا يُشكّلون ٥ - ١٠٪ من سكان الدول الغربية الصناعية حتى بداية القرن العشرين، ولكن عددهم في الوقت الحاضر يبلغ نحو ٢٠-٢٥٪). وهم أقلية عددية كبيرة

يتمتع أعضاؤها بنفوذ قوي يتجاوز نسبتهم العددية، فهم الذين يضعون السياسات والاستراتيجيات. كما أن لهم نفوذاً ثقافياً قوياً، لأنهم يتميَّزون بمقدرتهم على الإنفاق، فهم لهذا أكثر مواكبة لعصر الاستهلاك. وهم لكل هذا يحلون محل الأرستقراطية القديمة أو حتى البورجوازية في تحديد قيم المجتمع وأسلوبه في الحياة. وموقف هؤلاء المهنيين من الطبقة العاملة مبهم للغاية. ولكن الطبقة العاملة نفسها استُوعبت تماماً في أسلوب الحياة في المجتمعات الغربية، ولم تَعد أحلامها تختلف عن أحلام أعضاء المجتمع ككل، ففَقَدت أي دور ثوري لها، ومن هنا نما الإحساس المتزايد لدى معظم أعضاء المجتمع بأن الصراع الطبقي تم إلغاؤه. وبسبب كل هذا التداخل وتقويض الوعي الثوري اهتز الإيمان بأي شيء وكل شيء، وسادت النسبية المعرفية والأخلاقية وأصبحت فكرة الصالح العام مصدر سخرية وسقطت إمكانية الإنابة.

٤- في المجال الدولي ظهرت الإمبريالية في مرحلة الصلابة فحوَّلت العالم إلى مادة استعمالية، واستغلت الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمي بشكل مباشر ومن خلال الجيوش النظامية. وتمت هيمنة الاتحاد السوفييتي على الأحزاب الشيوعية وعلى الدول المجاورة باسم الأممية الاشتراكية، كما أن الدفاع عن الاتحاد السوفييتي كان يتم باسم الدفاع عن مصالح الطبقة

العاملة. أما الاستعمار الغربي فقد تم تبريره باللجوء إلى شعارات مثل (عبء الرجل الأبيض) و(الرسالة الحضارية) و(القدر المحتوم).

ولكن مع تزايد الترشيد على مستوى العالم ظهر ما يسمَّى (النظام العالمي الجديد). فهذا هو عصر استغلال الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمي بدون مواجهات عسكرية، ومن خلال تجنيد النخب المحلية الحاكمة لتنفيذ مخططات الدول الغربية، ومن خلال تَزايُد معدلات التدويل، بحيث يتحول الكون بأسره إلى شيء متجانس يتسم بالواحدية الدولية، لا خصوصيات له ولا ثنائيات ولا تَنوُّع. وبدلاً من استعمار الشعوب، يتم أمركتها وكوكلتها (نسبة إلى الكوكاكولا) وتحل الكوكاكولانية محل الكولونيالية! ويتم الحديث عن نهاية التاريخ ونهاية الأيديولوجيا، لإشاعة الإحساس بأن ثمة نظاماً جديداً قد ظهر مبنياً على العدل وتَبادُل المصالح الاقتصادية (ومع هذا يُلاحَظ على مستوى الواقع تَزايد الاستقطاب على مستوى العالم لصالح الدول الثرية التي تزداد ثراء بينما تزداد الدول الفقيرة فقراً، من خلال عملية التبادل الاقتصادية (العادلة)! (كما يُلاحَظ أن معدلات إنتاج الأسلحة (وبيعها) لم ينخفض كثيراً عن ذي قبل).

والنظام العالمي الجديد هو تصعيد لعمليات تحويل العالم إلى مادة استعمالية (حوسلته)، ومحاولة إعادة صياغة العالم بأسره

حتى يصبح جزءاً من الآلة التي ستستمر في الدوران (إلى أن ترتطم بحائط كوني مثل الإيدز وثقوب الأوزون والإخفاق الذريع في التخلص من النفايات النووية وغير النووية). ويمكننا الآن الحديث عن (الاستهلاكية العالمية) بدلاً من (الاشتراكية العالمية) أو (الرأسمالية العالمية) أو (الإمبريالية العالمية)، وخصوصاً بعد سقوط النظام الاشتراكي والنظرية الماركسية. والذي حدث هو التلاقي (بالإنجليزية: convergence) بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وهو تلاقٍ توقعه كثير من علماء الاجتماع منذ زمن. كل هذا يساهم في خلق عالم لا مركز له من الإشارات التي لا تشير إلى شيء، الدوال فيها منفصلة عن المدلول.

٥- يلاحظ الانتقال نفسه من الصلابة إلى السيولة في المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة. ففي المرحلة التقشفية الأولى تم توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالي أو الاشتراكي، وهو على استعداد للموت من أجلها. وهو ما يعني أن النزعة الطوباوية والأحلام المثالية بالحرية والإخاء والمساواة والهيمنة الإمبريالية وإرادة القوة ذات فعالية. ويشعر الإنسان من ثَمَّ بأنه قادر على التحكم في حياته ومصيره وعلى صياغة بيئته وذاته في ضوء المثل الأعلى الذي يؤمن به. ويتم ضبط الحياة من خلال إعلاء الرغبات (وكبتها أو قمعها) وإرجاء الإشباع واللذة. ورغم أن عملية تآكُل الأسرة تبدأ (فتختفي

الأسرة الممتدة لتحل محلها الأسرة النووية التي تبدأ في التفكك هي الأخرى)، إلا أن الأسرة تظل مع هذا هي الوحدة الأساسية في المجتمع التي يتم من خلالها توصيل القيم إلى الأفراد وتحويلهم إلى مواطنين وكائنات اجتماعية. كما يتم إعلاء الرغبات باسم المثل الأعلى داخل إطار الأسرة. ويؤدي تنميط السلع إلى تنميط الحياة وترشيدها، كما يؤدي كذلك استخدام السيارة - مثلاً - إلى تَسارُع وتيرة الحياة. ويُلاحَظ اتساع رقعة الحياة العامة وضمور رقعة الحياة الخاصة، وبداية تدويل أسلوب الحياة وتَراجُع اللون المحلي (انتشار الهامبورجر والتيِّ شيرت والبلوجينز وأمركة الغرب نفسه، والعالم، بل الولايات المتحدة، باعتبار أن الأمركة هي أسلوب في الحياة يعادي الخصوصيات الثقافية بما في ذلك الخصوصيات الأمريكية نفسها). ومع هذا، يظل إحساس الإنسان بأنه قادر على التحكم في حياته ومصيره وفي صياغة بيئته وذاته، ويظل هناك وهم الخصوصيات الإثنية والقومية.

ولكن مع التزايد التدريجي للنسبية يصبح من المستحيل الإيمان بأية قيم، وهو ما يعني اختفاء النزعة الجهادية وتلاشي النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية (في المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي)، وبالتالي يرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية. ولكنه، مع هذا، يشعر بأن عليه أن يتكيف مع واقعه، ويقبل عمليات التسوية في المجتمع التي تُسوي الإنسان بالإنسان وتمحو فرديته وعالمه الجواني ثم تسويه بالأشياء.

يتسارع تآكُل الأسرة إلى أن تأخذ في الاختفاء تماماً وتظهر أشكال بديلة من الأسرة (أسرة من رجل واحد وأطفال- امرأة واحدة وأطفال- رجلان وأطفال- امرأتان وأطفال- رجلان وامرأة وأطفال... إلخ). وتظهر حركة التمركز حول الأنثى التي تنظر إلى المرأة باعتبارها كائناً في حالة صراع مع الرجل، ولذا لا تطالب هذه الحركة بحقوق المرأة، وإنما تطالب بتحسين كفاءات الصراع (مع الرجل) وتغيير اللغة وتعديل مسار التاريخ. ومع ضمور النزعة الطوباوية واختفاء الأسرة كآلية لنقل القيم وإعلاء الرغبات يتزايد السُّعار الجنسي عند الأفراد، ويزيد من حدته قطاع اللذة الذي يعمل على هدم القيم الأخلاقية وإشاعة القيم الاستهلاكية التي تصبح هي المعيار للحكم على الإنسان (ولذا يحل الذوق الجيد محل الأخلاقيات الحميدة، والقيم الجمالية محل القيم الأخلاقية). ومن الأسباب الأخرى التي أدَّت إلى تَزايُد السُّعار الجنسي انفصال الجنس عن القيمة الأخلاقية والاجتماعية، بحيث أصبح النشاط الجنسي مرجعية ذاته. وقد أصبحت اللذة إحدى الآليات التي يستخدمها المجتمع العلماني الحديث في استيعاب الجماهير في عمليات الضبط الاجتماعي بعد أن كان يبذل جهوداً لمحاصرتها وإعلائها. وتتم عملية الاستيعاب والضبط لا من خلال القمع الصريح وإنما من خلال الإغواء، وهو شكل من أشكال القمع الخفي حيث يتم إشاعة الإحساس بأن

حق الإنسان الأساسي (بل الوحيد) هو الاستهلاك، وبأن إشباع اللذة هو أقصى تعبير ممكن عن الحرية الفردية، وهو ما يعني ضمور اهتمام المواطن برقعة الحياة العامة وتركيزه على ذاته ورغباته. ولكن هذه الذات وهذه الرغبات يتم تشكيلها وصياغتها وتوجيهها من قِبَل صناعات اللذة وأجهزة الإعلام التي تَغوَّلت تماماً في تلك المرحلة، والتي تقوم باقتحام أحلام الإنسان وترشيده من الداخل والخارج. فيظهر الإنسان ذو البُعد الواحد الذي تم ترشيده من الداخل. ويظهر المواطن المُخدَّر الذي لا يمكنه التحكم في رغباته الحسية، والذي تتركز أحلامه في تحقيق انتصار جنسي أو فوز النادي الذي ينتمي إليه فوزاً ساحقاً ماحقاً!

ويُلاحَظ ظهور الإنسان الجسدي وشيوع الحب العرضي. ويُعدُّ عام ١٩٦٥م هو نهاية القيم البيوريتانية الخاصة بالقمع والإرجاء، فقد ظهرت حركة الجنس المطلق أو المرسل (بالإنجليزية: free love movement والتي تعني حرفياً: حركة الحب الحر). وتُعدُّ ثورة الشباب في الستينيات - في تصوُّرنا- مَعلَماً أساسياً في تاريخ المتتالية التحديثية والعلمانية الشاملة، فحتى ذلك الوقت لم تكن عملية علمنة سلوك الإنسان الغربي قد تمت بعد، بالرغم من علمنة رؤيته وأحلامه ورغباته. وهو ما تم إنجازه في هذه المرحلة. وكانت اللذة الحسية حتى ذلك الوقت مقصورة على الطبقة الحاكمة، ولكن تم تعميمها و(خصخصتها) وجعلها متاحة

للجميع، أي تم التوزيع (العادل) لإمكانات إشباع الرغبات الحسية (بالإنجليزية: democratization of hedonism). وكل ما يطلبه المجتمع الآن من الإنسان هو الاستسلام للاستهلاك واللذة. وقد صاحب هذا تزايد استهلاك المخدرات بين أعضاء النخبة والشباب.

وتتزايد سرعة الحياة العامة وإيقاعها (خاصةً بعد استخدام التليفون المحمول، الذي حوَّل رقعة الحياة الخاصة إلى رقعة عامة)، وتتسع رقعتها لتشمل معظم الحياة الخاصة للإنسان. ويتغلغل السوق والتعاقد والتبادل في كل مجالات الحياة (الوجبات السريعة بدلاً من الطعام - "الكرديت كارد" بدلاً من النقود) وتتم علمنة التعليم والرموز والأحلام تماماً. ويُلاحَظ اكتمال عملية التنميط، ومع هذا تتغير الأساليب والطرز إلى درجة يصعب على الإنسان استيعابها. فالأزياء في هذه المرحلة تبدأ في البعد عن التركيب وفي ملابس السيدات بالذات وتميل إلى القِصَر والكشف عن جسد المرأة بشكل متزايد. ويتفنن مصممو الأزياء في الترويج للغريب والشاذ وفي اختراع الأزياء التي تحطم الفوارق بين الجنسين. ولا توجد قواعد عامة في المجتمع، ومع هذا يلاحَظ وجود عدد هائل من القواعد والإرشادات التي تتغيَّر كل يوم. كل هذا يعني في واقع الأمر أنْ لا وقت للتأمل، فالذات مُحاصَرة بالتعددية السِّلَعية والمعلوماتية المفرطة و(الكليشة) الأيقونية التي تلتهم الإنسان ولا تمنحه سعادة أو حكمة، فيبتلع كل شيء ويتشيأ في مجتمع التبادل

والاتصالات، وتصبح الصورة أهم السلع (صورة الذات، والصور التي يتلقاها المستهلك). ولذا يتزايد إحساس الإنسان بعدم الجدوى وانعدام الهدف وبأنه لا يملك من أمره شيئاً: الإعلام يقرر ما يُنشَر وما لا يُنشَر - الهندسة الوراثية تتحكم في كل شيء - الكمبيوتر يُقسِّم العالم (وضمن ذلك الإنسان) إلى وحدات بسيطة يتم تناولها. ويؤدي كل هذا إلى أن ينسى الإنسان الماضي ويتولد لديه الإحساس بأنه في حاضر أزلي.

٦- يمكن في هذا السياق أن نشير إلى ما سبقت الإشارة إليه من تقويض للذات والموضوع من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوجية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وعملية التقويض هذه تعني صعوبة وجود علاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أي صعوبة وجود علاقة بين الدال اللغوي والمدلول الذي يشكل جزءاً من الواقع.

٧- تصاعد معدلات الترشيد الإجرائي في المجتمعات الغربية، أي اكتشاف أنجع السبل لتوظيف الوسائل (أي وسائل) في خدمة الغايات (أي غايات)، أي إنه ترشيد ينصرف إلى الإجراءات ولا يهتم بالغايات. ففي إطار اقتصاديات السوق الحر أصبحت القضية هي كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة - الأفلام الإباحية - الطعام)، أي إن الاقتصاد انفصل عن الإنسان وأصبح هدفاً في حد ذاته. وقد

حدث الشيء نفسه في مجالات أخرى للنشاط الإنساني (السياسة- الفلسفة - الوجدان - الجنس)، بحيث أصبح كل نشاط مرجعية ذاته يحكم عليه بمعايير مستمدة منه هو ذاته، وهذا يعني انفصاله عن الواقع الإنساني المركب.

٨- وقد واكب كل ذلك تزايد معدلات انفصال العلم الطبيعي عن القيمة، والتجريب عن العقل، بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غائيات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً في حد ذاته. كما تزايدت معدلات الاستهلاك، إلى أن تحول الاستهلاك (الوسيلة) إلى غاية، وأصبحت الأمور ملتفة تماماً، الاستهلاك من أجل الإنتاج، والإنتاج من أجل الاستهلاك (ما الدالُّ وما المدلول في هذه الحالة؟!). كل هذا نجم عنه انفصال الحقائق عن القيمة، والحقيقة الكلية والتفاصيل عن المعنى، والوسائل عن الغايات، والأجزاء عن الإطار، وأخيراً، انفصال الذات (الإنسانية) عن الموضوع (الطبيعي/المادي).

٩- ويمكن أن نسأل الآن: ماذا حدث للإنسان في إطار الحضارة الغربية الحديثة؟ ماذا حدث لمركز الكون وسيد المخلوقات؟

مع تزايد معدلات الترشيد المادي الإجرائي، تزايد نقل الظواهر الإنسانية من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، إلى أن تم نقل الإنسان بقَضِّه وقضيضه إلى عالم الأشياء، حتى أصبح

الإنسان/الإنسان هو الإنسان/الشيء أو الإنسان الطبيعي/المادي، جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة خاضعاً لقوانينها وحتمياتها، وليس له وجود خارجها. أي إنه إنسان فقد تركيبيته وحريته ومقدرته على التجاوز، يُعرَّف على أنه مجموعة من الدوافع والحاجات (البرانية) ليس لها مضمون أخلاقي إنساني، وعلى أنه ليس ذاتاً جوانية لها أبعادها وأسرارها. فهو واحد من اثنين: إنسان اقتصادي لا يُعرَّف في ضوء إنسانيته المتعينة، وإنما في ضوء حواسه الخمسة وجهازه الهضمي ومعدلات إنتاجه واستهلاكه ودخله ومستواه المعيشي وعلاقات أو وسائل الإنتاج (التي تتحكم فيه وفي رؤيته)، أو إنسان جسماني أو جنسي يُعرَّف في ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية ويُرد إلى جهازه التناسلي. وهو في جميع الأحوال إنسان داروين وماركس وفرويد، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، كائن طبيعي من الداخل ومن الخارج. أي إن الإنسان أصبح إنساناً ذا بُعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتي رشيد يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون أن يتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي أو الإنساني (مدرسة فرانكفورت)، شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية. أي إن الإنسان فَقَد ما يميِّزه بوصفه إنساناً، ووقع في قبضة الصيرورة، وأصبح من ثَمَّ دالاً دون مدلول (إنساني).

١٠- يشكل مفهوم التقدم الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية)

في الحضارة الغربية الحديثة المدلـول المتجـاوز الـذي يتوقـف عنـده لعب الدوال وتراقصها، وهو اللوجوس الذي يمنـح العـالم تماسـكاً وغاية. ولكن التقدم المادي الدائـم والمستمر (وإلى مـا لا نهايـة)، والذي ليس له هدف إنساني محدد، هو في واقع الأمر مجرد حركة (فالتقدم لابد أن يكون نحو شيء ما)، فكأنه دال بـلا مدلـول، أو دال في حالة لعب بلا نهاية!

١١- وإذا كان الإنسان دالاً بلا مدلول، وغاية المجتمع حركة بدون غاية، فمن السهل أن يلاحـظ أن كـل الوسـائل تتحـول إلى غايات وأن الغايات تختفـي تماماً. فالدولـة (والمؤسسـات الخاصـة والعامة الأخرى)، تلك الأداة التي ابتدعها الإنسان لتنظيم حياتـه، تصبح هي التنين الذي يبتلع الفرد (وتتحقق نبـوءة هوبـز)، والآلـة التي طورها لتقوم على خدمتـه تصبـح هـي التـي تحـدد لـه إيقـاع حياته، وإنتاج السلع الذي كان يهدف إلى إسعاده يصبح هدفاً في حد ذاته يوظفـه ويحوسـله (أي يحولـه إلى وسـيلة). وكمـا أسـلفنا القول يصبح الهدف من الإنتاج هو زيـادة الاستهلاك، والهـدف من الاستهلاك هو زيادة الإنتاج.

١٢- فَقَـدت كثير مـن الـدوال مثـل (الأسـرة) مضمونهـا التقليـدي. فالأسرة لـم تعـد وحـدة اجتماعيـة مـن رجـل وامـرأة وأطفالهما، فقد أصيبت بالتعددية المفرطـة، فهـي يمكـن أن تكـون مكوَّنة من رجلين أو امرأتين أو رجل وامرأتـين. ويظهـر انفصـال

الدال عن المدلول في عبارة مثل التفضيل الجنسي (بالإنجليزية: sexual preference) وهي العبارة المستخدمة الآن للإشارة إلى طبيعة العلاقة الجنسية التي يختارها المرء، هل هي مع فرد من الجنس الآخر أم مع فرد من جنسه هو، وكأن المسألة مسألة اختيار!

١٣- ومع تزايد إنتاج السلع، يزداد التسلُّع والتشيُّؤ، بحيث تصبح العلاقات بين البشر علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية، ولذلك يصبح عالم الإنسان المفعم بالمعنى خالياً تماماً من المعنى، فحياته الإنسانية حياة شيئية، فهي دال دون مدلول. ويمكن القول: إن أزمة المعنى في جوهرها هي اكتشاف الإنسان الغربي أن حياته دال بدون مدلول، حركة بلا معنى. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته في الترشيد الإجرائي وفي أخلاقيات الصيرورة، أي التزام جميع الأطراف بقواعد اللعبة وبالإجراءات دون الاتفاق على الهدف النهائي منها، أي إنه التزام بالدال دون المدلول، وبالحركة دون الغاية، وبالفعل والإجراءات الأداتية دون الهدف.

١٤- تم ترشيد اللغة وتحييدها في المجتمع الصناعي الحديث مثلما تم ترشيد وتحييد معظم جوانب الحياة. فاللغة في المجتمع الصناعي أصبحت لغة واحدية تشير إلى أشياء محددة، فهي مجرد أداة للتعبير عن الأفكار العلمية والمعادلات الرياضية وعمليات البيع والشراء والإعلان والتعاقد القانوني والأوامر، وأصبحت لغة البيروقراطية التي تتعامل مع البشر بشكل تكنوقراطي من خلال

نماذج كمية رياضية. ولغـة البيروقراطيـة لابـد أن تكـون منضبطـة تماماً ولابـد أن تتسـم بالدقـة البالغـة، فهـي أداة العقـل الأداتـي في القمع والسيطرة والتوجيه، وهي لغة الصحافة الإخبارية والإعـلام (العالمي) التي تقول كل شيء ولا تقول شيئاً، وهـي لغـة الترشـيد الإجرائي. ومع تزايد التسلع وتغلغل العلاقات التعاقدية والتبادليـة، تغلغلت اللغة التعاقدية الرشيدة في الحياة الخاصة للناس، وأصبحت وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن ذواتهم.

وفي هذا الإطار، ظهرت فلسفة الوضعية المنطقية وظهـر الفكـر الوضعي الضيق الذي يرى أن اللغة لابد أن تكون واضحة ومحايدة تماماً. والفكر الوضعي يفترض أن اللغة لابد وأن تكون شفافة تماماً وموصلة بشكل كامل، وقادرة على تمثيل الواقع، ويمكـن للقـارئ من خلالها أن يمسك بواقع صُلب متماسك ومحدد. بـل ويفـترض الفكر الوضعي أن مثل هذه اللغة طبيعية، فثمـة تقـابل بـين قوانـين العقل وقوانين الطبيعة، وثمة تقابل كامل بين اللغة والواقع، إذ إنـه لا توجد أية مسافة بين الدال والمدلـول. فكلمـة (أسـد) تشـير إلى الحيوان الذي يحمل ذلك الاسـم الموجـود في الواقـع، ومـن ثَـمَّ لا يوجـد أي لبـس أو إبهـام. ومثـل هـذه اللغـة هـي أقـرب إلى لغـة التجـارب العلميـة والمعـادلات الرياضيـة والعلـوم الطبيعيـة ولغـة السوق والمصنع. وبالفعل، نجد أن المثل الأعلـى للوضعيـة المنطقيـة هي لغة الجبر، التي تتطابق تماماً مـع مضمونهـا لأنهـا لا مضمـون

لها. وقد أصر الوضعيون على أن الجمل الإخبارية هي جمل يمكن التأكد من زيفها أو صدقها من خلال التجربة والاختبار، وما لا يمكن التأكد منه بهذه الطريقة هو ليس بجملة. ومن ثَمَّ، فإن كل الجمل عن الأخلاق والجمال والإحساس الديني هي (شبه جمل)!

لكن الجُمل الإخبارية لا تفيد كثيراً إلا في التعامل مع الأشياء والتعبير عن علاقات الإنتاج والبيع والشراء، ولكنها عاجزة تماماً عن غير ذلك. أما نشاطات الإنسان الإنسانية فهذه الجُمل غير قادرة على التعبير عنها، فجملة مثل "إنها تبكي في قلبي مثلما تمطر (السماء) فوق المدينة" ليس لها معنى دقيق واضح، ولا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها. فالدوال لا تشير إلى مدلول محدد، ولذا فهي جملة - من منظور الوضعيين المنطقيين - لا معنى لها، شبه إخبارية، بل إن عبارات مثل (الشجرة جميلة) هي الأخرى لا معنى لها، لأن الجمال ليست له مقاييس محددة منضبطة، وبالتالي فالدال (جميلة) ليس مرتبطاً بمدلول محدد. وباختصار شديد، يحاول التفكير الوضعي اللغوي أن يضيق الثغرة بين الدال والمدلول إلى أقصى حد، بحيث تصبح علاقة الدال بالمدلول علاقة بسيطة ومباشرة. ولكنه في الوقت ذاته - وهنا تكمن المفارقة - يفترض انفصال الدال عن المدلول في معظم المجالات الإنسانية، التي تشكل المسافة الأكبر من الوجود الإنساني.

١٥- ظهر تمرد على هذا الاتجاه الوضعي المنطقي وعلى التسلع

والتشيؤ. فبدلاً من اللغة الموضوعية المغرقة في الموضوعية ظهرت لغة ذاتية مغرقة في الذاتية، مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء. وبذلك يكون دعاة اللغة الذاتية قد قبلوا إحدى مقولات الوضعية المنطقية، أي انفصال الدال عن المدلول في المجال الإنساني الذاتي، ودفعوا بها إلى نتيجتها المنطقية. وأصبحت هذه اللغة الذاتية هي اللغة الوحيدة المقبولة في عالم الفن على وجه الخصوص. فإذا كان المجتمع الصناعي يحاول تسليع وتشييئ وضبط كل شيء بما في ذلك العمل الفني، فإن الثورة على هذا الاتجاه هي إعلان أن العمل الفني فريد، مكتفٍ بذاته، لا علاقة له بالسوق أو المصنع، فهو يعبِّر عن عالم المبدع الجواني، ولذا فهو مرجعية ذاته لا مضمون له (تعليق المضمون). ولهذا السبب نجد أن الفن الحداثي يزداد إبهاماً وتعقيداً حتى أصبح أدباً نخبوياً، رغم ثورته على البورجوازية! وقد عبَّرت هذه الثورة عن نفسها في مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى مثل فلسفة العلوم وعلم اللغة.

لكل هذا يمكن القول بأن الحضارة الغربية انتقلت بذلك من التماسك الصلب إلى السيولة الشاملة. ومن ثَمَّ فإن تحول الإشكالية اللغوية الهامشية إلى إشكالية فلسفية كبرى، والاهتمام المرضي بالجسد والجنس والبراز يجب ألا يسبب لنا أية دهشة!

* * *

ما بعد الحداثة والجنون

تناولنا الخلفية الحضارية الفلسفية لحركة التفكيك، ولإشكالية انفصال الدال عن المدلول، وظهور الصور المجازية الإدراكية وتطورها. وبدون إدراك هذه الخلفية تظهر لنا كتابات مفكري ما بعد الحداثة وكأنها ألاعيب لفظية أو أشباح مخيفة أو أقوال فلسفية في غاية العمق لا يمكن لعقولنا الضعيفة إدراكها. ولكن الأمر أبسط من ذلك، بل أسوأ من ذلك!

ولنبدأ بالحديث عن أهم فلاسفة ما بعد الحداثة جاك دريدا (١٩٣٠م)، وهو فيلسوف فرنسي يهودي، من أصل سفاردي، وهو من فلاسفة اللاعقلانية السائلة والمادية الجديدة، ويلاحظ تأثره بنيتشه وبفلاسفة ومفكرين آخرين (سارتر - هايدجر - لاكان - وإيمانويل ليفناس، المفكر الفرنسي الديني اليهودي).

بدأ دريدا بالتمرد على البنيوية، وهي حركة حاولت من الناحية الفلسفية أن تبتعد عن الذاتية الإنسانية التي تتسم بها الوجودية، وعن الموضوعية المتطرفة التي تتسم بها الوضعية المنطقية. وقد وجدت البنيوية ضالتها في مفهوم البنية، فالبنية ليست ذاتية أو موضوعية. ويرى البنيويون أن البنية تكاد تكون هي المحرك الأول، فهم يرون أن البنية تسبق العقل الإنساني، ولذا نجد أن بُنَى اللغة والأساطير- من منظور بنيوي- هي التي تتحدث من خلال الإنسان ولا يتحدث هو من خلالهما.

ويلاحظ أن البنية لها كل صفات الذات الإنسانية وتحل محلها وتزيحها من مكانها.

ومع هذا لاحظ دريدا - عن حق - أن البنية ملوثة بالميتافيزيقا، فهي وجود عقلي يشبه مقولات كانط الفِطْرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصيرورة. والبنى - في تصور البنيويين - هي برامج تماثل بناء عقل الإنسان ذاته، والبنيوية هي مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل. وهي، بهذا، تستعيد للإنسان شيئاً من مركزيته، وللعالم شيئاً من العقلانية والمعنى. وفي نهاية الأمر يعني تماثل البنيات إمكانية التواصل والتوصل إلى حقيقة ما، وكل هذا - من منظور المادية الجديدة السائلة - عودة للأوهام الإنسانية الهيومانية، وللبحث الميتافيزيقي عن الحقيقة، ولتجاوز الصيرورة وعالم الحس المباشر.

ألقى دريدا بحثاً في مؤتمر عُقِد في جامعة جونز هوبكنز عام ١٩٦٦م (لتوضيح الفلسفة البنيوية للجمهور الأمريكي). والمؤتمر هو نقطة ميلاد التفكيكية وما بعد الحداثة (وقد ظهر في الفترة نفسها كتاب سوزان سونتاج ضد التفسير، مما يدل على أن التفكيك قد بدأ منذ ذلك التاريخ يتحول إلى ظاهرة عامة في الفكر الفلسفي الغربي). وقد بيَّن دريدا أن البنيوية إن هي إلا حلقة في سلسلة طويلة من البنيويات المختلفة، على استعداد أن ترد ذاتها إلى نقطة حضور واحدة أو مركز أو أصل ثابت:

"وهدف هذا المركز لم يكن هو تحديد اتجاه البنية أو توازنها أو تنظيمها، وإنما الهدف منه هو وضع حدود على لعب البنية"،أي الوصول إلى قدر من الثبات والصلابة والإفلات من قبضة الصيرورة. إن مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الأساسية، ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلي الثابت الذي له مركز وله معنى، فهو لعب يصل إلى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز.

ويشار أحياناً إلى (المدلول المتجاوز) بأنه (الإله) و(روح العالم) و(الذات) و(المادة) و(الحضور المطلق) و(اللوجوس) و(الكل الثابت المتجاوز) مادياً كان أم روحياً. وهو الركيزة الأساسية لكل الدوال، فهو ليس جزءاً من اللغة، ولذا يقف خارج لعب الدوال، ويقف انزلاقيتَها وانفصالَها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية، وهو الأساس الثابت الذي تستند إليه كل المفاهيم الإنسانية وتكتسب منه الثبات، فيمكن للإنسان أن يؤسس المنظومات المعرفية والأخلاقية. وأهم الدوال (المتجاوزة) في الحضارات التقليدية (بما في ذلك الحضارة الغربية قبل عصر نهضتها) هو الإله. ولكن مع بداية التشكيل الحضاري الغربي الحديث أعلنت هذه الحضارة أن الإله إما غير موجود، وإما أنه - إن وُجد - غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله. ثم أكدت

هذه الحضارة مركزية الإنسان، وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي، فهو تجسد للمركز، وهو مدلولها المتجاوز!

ويرى دريدا أن ثمة بحثاً دائباً عند الإنسان عن أرض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذي لا يمكن أن يتوقف إلا من خلال المدلول المتجاوز (الرباني أو المادي). وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الأصل، دينياً كان أم مادياً. أي إن الفلسفة الغربية - في تصوره - تتعامل دائماً مع الواقع من خلال نسق مغلق. بل إنه يرى أنه يظل في أكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية، هناك إيمان ما بالكل المادي المتجاوز ذي المعنى (الحضور)، واستناداً إلى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية تتسم بشيء من الثبات وتفلت من قبضة الصيرورة. وقد قرر دريدا أن "يفكر في الأمر الذي لا يمكن التفكير فيه.. مفهوم لبنية ليس لها أي مركز أو أصل".

ويمكن القول بأن مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة لهدم الأنطولوجيا الغربية بأسرها المبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون، والإنسان والطبيعة، والمطلق والنسبي، والثابت والمتحول، وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلاً من ذلك يحاول دريدا أن يُسقط أو يقوِّض من ثبات المدلول المتجاوز (أو اللوجوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الديني أو المادي، عن طريق إثبات تناقضه، وأنه هو نفسه جزء من الصيرورة

المادية. وهو بذلك يمكنه أن يلغي الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز، وصولاً إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل رباني، بل بلا أصل على الإطلاق، بحيث تتم التسوية فيه بين كل الأشياء وتسود النسبية المطلقة، عالم الدوال فيه منفصلة تماماً عن المدلول (أو ملتحمة بها تماماً)، ولذا لا توجد لغة (وإن وجدت فهي لغة الجسد الحسية المباشرة، باعتبار أن الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول، مما يجعل المدلول لا محل له من الإعراب ولا ضرورة له، فالفعل الجنسي، مثل صيحات الألم، هي ذاتها الدال والمدلول). إنه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات، ولا يمكن الحديث عن نص في مقابل الواقع، أو عن نص وعن معنى النص. وهذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيكية حينما تصبح منهجاً لقراءة النصوص.

وأسلوب دريدا غامض، لا لأن رؤيته الفلسفية مركبة، فهي أبعد ما تكون عن التركيب، ولكنه انطلاقاً من فلسفته التفكيكية التقويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده ليحطم حدود الكلمات والجُمل والمعاني ليفرض عليها معاني جديدة، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها، مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس، فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبئ كل هذا.

إن أسلوب دريدا تعبير غير أنيق عن العدمية! ولننظر على سبيل المثال إلى حديثه في (الكلمة المهموسة) عن مسرح أنطوان آرتو (١٨٩٥-١٩٤٦م)، الذي يسمَّى بمسرح القسوة (وهو مسرح يدَّعي أنه يتوجه إلى كيان الإنسان كله. ولذا، لا توجد فيه فواصل بين الدال والمدلول والمسرح والواقع، ويمكن للجمهور أن يشارك في المسرحية). يجد دريدا هذا الشكل المسرحي مناسباً ليعبِّر عن إشكالية الأصول والمدلول المتجاوز فيقرر أن: «مسرح القسوة يطرد الإله من المسرح، فالمشهد المسرحي يظل لاهوتياً طالما هيمن عليه الكلام أو إرادة الكلام، وطالما هيمن عليه مخطط (لوجوس) لايقيم في الموضع المسرحي إلا أنه يوجهه ويحكمه من بعيد. يظل المسرح لاهوتياً ما بقيت بنيته تحمل، بمقتضى التراث بأسره، العناصر التالية: مؤلف - خالق - غائب - بعيد - مسلح بنص - يراقب، ويوحد ويقود زمن العرض (أو معناه) تاركاً إياه يمثله عبر ما يُدعى بمحتوى أفكاره ومقاصده. يمثله عن طريق نواب، مخرجين وممثلين، مفردين مستبعدين يمثلون شخصيات هي نفسها لا تقوم سوى بتمثيل فكرة الخالق.. عبيد يؤدون (ينفذون بوفاء) مخططات (السيد) الإلهية. ولذا، كي يتحرر المسرح، عليه أن ينفصل عن النص وعن الكلام الخالص وعن الأدب.. وبتحرره من النص ومن الإله/المؤلف، يُعاد الإخراج المسرحي إلى حريته الخلاقة والمؤسسة». ما يقوله دريدا ببساطة هو أن المؤلف

المسرحي في علاقته بالنص يشبه الإله في علاقته بالعالم، كلاهما قادر على التحكم والتوجيه، والممثلون ليسوا إلا نواباً يقومون بتمثيل فكرة الفنان/الخالق. ولابد أن يتحرر المسرح من النص ومن المؤلف/الإله حتى يصبح مسرحاً حراً.

وما يفعله دريدا هنا هو أنه يغمر القارئ بفيض الكلمات ليخلق حالة من السيولة، لا علاقة لها بالواقع (انفصال حقيقي للدال عن المدلول) أو بما نعرفه عن هذا الواقع! فهو يقول مثلاً: "إن المسرح يهيمن عليه الكلام"، وهذا طبعاً غير دقيق، فأي طالب مبتدئ يدرس فن المسرح يعرف أن النص المسرحي المكتوب مسألة أساسية في المسرح الحديث، ولكنه يختلف عن الأداء المسرحي، فالأداء يتضمن عناصر أخرى لم يتضمنها النص الأصلي (الإضاءة - الموسيقا - الملابس - حركات الممثلين... إلخ). ومن هنا تأتي أهمية المخرج، وهو غير المؤلف، وقد تكون له رؤية مغايرة لرؤية المؤلف فيولدها من النص خلال عملية الإخراج (ألم يسمع دريدا عما يفعله بعض المخرجين بمسرحيات شكسبير؟!). كما أن المؤلف في علاقته بالنص قد يكون مجازاً، مثل الإله في علاقته بالعالم، ولكن الصورة المجازية لها حدود؛ لأن الممثلين حينما يمثلون النص يعرفون أنه مجرد تمثيل، فالواقع يوجد خارجهم، فهم ليسوا عبيداً يؤدون مخططات (السيد) الإلهية، ولذا فهم أيضاً بمقدورهم إعادة تفسير النص. وإن تحرر

المسرح من النص (والمؤلف) تماماً، فإنه لن تعود للإخراج المسرحي حريته الخلاقة، إذ إنه لن تكون هناك حاجة أساساً لإخراج مسرحي. وكما ألغى دريدا الميتافيزيقا، يحاول هنا إلغاء المسرح! إن كل ما يفعله دريدا هو أن يحول (آرتو) إلى تُكَئة يصدِّر من خلالها ماديته السائلة الجديدة. ولذا فهو يتدفق بالدوال التي لا مدلول لها فيقول: "الجسد بالنسبة لآرتو قد سُرِق منه، سرقه الآخر: النص الواحد العظيم المتسلل، واسمه (الإله)، مكانه هو فتحة صغيرة – فتحة الميلاد والتبرز – وهي الفتحة التي تشير إليها كل الفتحات الأخرى، وكأنها تشير إلى أصلها" (ألم أقل إنه نمط متكرر؟!).

وفي لغة غُنوصية واضحة يقول: "إن تاريخ الإله الصانع هو تاريخ الجسد الذي طارد جسدي الذي وُلد وأسقط نفسه على جسدي، ووُلد من خلال تمزيق جسدي، واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر أنه أنا. فالإله هو، إذن، عَلَم على ما يحرمنا من طبيعتنا، من ميلادنا، ولذا فهو (دائماً) يكون قد تحدث قبلنا بمكر". «وعلى أية حال، فإن الإله الصانع لا يخلق، فهو ليس الحياة، وإنما هو صانع الأعمال (بالفرنسية: oeuvres) والمناورات (بالفرنسية: manouvres)، فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب، عكس الفنان المبدع، الكائن الصانع، كيان الصانع الشيطان. أنا الإله، والإله هو الشيطان»... «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز».

ما هذا اللعب الطفولي المقزز السمج؟! ولكن دريدا لا يقف عن هذا الحد، بل يتمادى في لعبه فيأخذ كلمة (إسكاتولوجي eschatology) وهي كلمة يونانية (دخلت اللغات الأوربية بمعنى مختص بنهاية الأيام) فيفسرها ويحولها إلى سكاتولوجي (scatology). وكلمة (سكاتو scato) تعني الغائط أو القذر (إذ أنه يجب أن يكون للإنسان عقل كي يمكنه أن يتبرز). فبدلاً من الإسكاتولوجي والتفكير.. يغوص دريدا في الصيرورة والسكاتولوجي! في إطار المادية القديمة لا يفكر الإنسان في نهاية الأيام حتى يركز على الدنيا، أما في إطار المادية الجديدة فيدور التفكير في السكاتولوجي، فالكينونة في عصر المادية الجديدة السائلة تأخذ هذا الشكل. (ويمكن أن آتي بأمثلة أكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا الكتابة والاختلاف حين يقارن كتاباته هو شخصياً بالبراز. ولكنني أشفق على القراء، خصوصاً ذوي المِعَد الضعيفة!). وفي حواري معه حين حضر إلى القاهرة كنت على وَشْك أن أذكِّره بأقواله هذه، لأعرف رأيه "الفلسفي" في كل هذا، ولكن احتراماً مني للسادة الحاضرين آثرت ألا أفعل. ولكن والحق يقال أجد نفسي الآن نادماً أشد الندم على فَعْلتي التي لم أفعلها أو لا فَعْلتي التي فعلتها (إن أردنا أن نلعب بالدوال والمدلولات مثل دريدا!).

ثمة شيء طفولي سخيف في كتابات وفكر دريدا، فاللعب

الطفولي مقبول حينما نكون أطفالاً، أما حينما نصبح رجالاً ناضجين، فالأمر جدٌّ مختلف. إن سخافة دريدا الواضحة تظهر في تعليقه على اسمه، فقد ولد باسم جاكي، وغيَّره هو إلى جاك، أي إنه غيره دون أن يتخلص منه تماماً، فاسمه الثاني الجديد يحمل (أثر) اسمه الأول، فالأول هو الثاني، تماماً كما أن الثاني هو الأول. وكيف كان ذلك؟ يجيب دريدا على ذلك بقوله: «الاسم أشبه بعلامة الختان، إشارة متأتية من الآخرين، وننصاع لها نحن بسلبية كاملة، ولا يمكنها أن تفارق الجسد». ولكن الاسم قد يكون مثل الختان في بعض الأوجه، ولكنه ليس مثله في كل الأوجه، ومع هذا يمكن تشبيه الواحد بالآخر دون أن يكون هناك تطابق بينهما، وهذه هي طبيعة المجاز، فهو لا يقتضي المطابقة بين طرفيه من كل وجهٍ. ولذا، إذا قلت «حبيبتي مثل وردة حمراء نبتت في شهر مايو»، لا يمكن أن أقول «الوردة لها أشواك، وشهر مايو (في مصر على الأقل) تهب فيه زوابع ترابية»، فالسياق يحدد الجوانب المطلوب تأكيدها وتلك التي تهمش ويتم تناسيها. ولذا فإننا لا ندفع بالمجاز إلى نهايته المنطقية المتوحشة. هذا ما يعرفه أي طفل، وهذا ما يعرفه دريدا، ولكنه يتجاهل طبيعة المجاز لإفساد اللغة.

يمكن للإنسان ببساطة شديدة أن يغيِّر اسمه (أما الختان فتصعب العودة عنه). وفي كثير من القبائل البسيطة لا يُعطى

الإنسان اسماً إلا بعد أن يقوم بعمل جليل (كـأن يصيد أسداً أو يهزم قبيلـة مغيرة) فيسمَّى باسم يعبِّر عما قام به من عمل. فيسمَّى، على سبيل المثال، (صائد الأسود) أو (حامي الحمى). وعندنا شيء مماثل فيما يسمَّى اسم الشهرة، وهو عادةً مرتبط بمناسبة ما. وفي الدولة الصهيونية، هناك قانون يُلزم أعضاء النخبة بتغيير أسمائهم من أسماء أجنبية إلى أسماء عبرية (وهكذا أصبح ديفيد جرين ديفيد بن جوريون، أي ابن الشبل). وكثير من الممثلين يغيِّرون أسماءهم. فالآن كوينجسبرج يصبح وودي ألين، و(عيوشة المرووشة) تصبح (لولو اللذيذة)، فمن الصعب أن يلتف المعجبون حول (عيوشة المرووشة) هذه، أما (لولو اللذيذة) فإعلانات السيراميك والملايين في انتظارها، وسبحان مقسِّم الأرزاق! المهم أنه يمكن تغيير الاسم، بل يبدو أنه يمكن إخفاء آثار عملية الختان (من خلال عملية تجميل جراحية). ففي العصر الهيليني، كانت نساء (الأغيار) يضحكن على رجال اليهود حينما كانوا يرتادون حلبة المصارعة (وكانوا أحياناً يتصارعون عرايا) أو يضاجعون نساء الهوى. إن الاسم إشارة قد تشبه عملية الختان، ولكنه غير مرتبط عضوياً وحتمياً به، لأن الاسم ظاهرة حضارية إنسانية، تماماً مثل اللغة، فالاسم باعتباره دالاً ليس منفصلاً تماماً عن المدلول ولا ملتحماً به تمام الالتحام، وإنما ثمة علاقة اتصال وانفصال بينهما.

يتجاهل دريدا كل هذه الحقائق ويتحدث بمرارة مأساوية مضحكة، متجاهلاً طبيعة المجاز، متجاهلاً أن الاسم ليس مثل الختان، وأن المرارة لا داعي لها، وأن كونه جاكي ليس وضعاً مأساوياً مريراً، كما يحاول أن يشعرنا (ويمكنه - إن شاء - أن يغيِّر اسمه إلى جُورج أو حتى جاكلين، وهو أمر مسموح به في الغرب الآن، فالدوال تتراقص والألعاب اللغوية أصبحت مسألة مقبولة في كتب الفلسفة وفي جزء كبير من الواقع. (ولكنها بالمناسبة غير مقبولة على الإطلاق حينما ينصرف الأمر إلى صفقات السلاح وعمليات تجويع الشعوب والأمور الإستراتيجية الكبرى!). ولكنه يبدو أنه يدرك العالم من خلال صورة مجازية مادية واحدة وهي الجسد، فالاسم - بالنسبة له - ظاهرة جسدية مادية، تماماً مثل اللغة، وكلٌّ من الجسد واللغة لا يختلفان في بنيتهما عن المادة، فكل واحد فيهما مرجعية ذاته، ملتف حولها، إذ لا يوجد مركز مفارق في حالتهما، ولذا لابد أن يلتحم الدال مع المدلول ويتعانقان. فإن اكتشفنا عكس ذلك وأدركنا أن الاسم ظاهرة إنسانية حضارية، خاضعة للإرادة الإنسانية، وليس مثل الجسد ظاهرة طبيعية/مادية.. إن اكتشفنا وأدركنا ذلك نغضب مثل الأطفال ونحزن، ونعلن أنه لا توجد أي علاقة بين الدال والمدلول، دون أن نبحث عن المقولة الوسط التي تشاكل الوضع الإنساني!

* * *

ما بعد الحداثة

تعريف: ولكن.. لنترك فيض الكلمات وتلاعب الدوال، ولنحاول الآن تعريف ما بعد الحداثة.

مصطلح (ما بعد الحداثة) مصطلح نفي سلبي، وهو ترجمة لمصطلح (post-modernism أو postmodernism). وقد تستخدم كلمة (post modernity) للدلالة على الشيء نفسه. وأحياناً يُطلق على مصطلح (ما بعد الحداثة) تعبير (ما بعد البنيوية) (بالإنجليزية: post structuralism) باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة البنيوية). ويكاد مصطلح (ما بعد الحداثة) يترادف ومصطلح (التفكيكية). وللتمييز بينهما، يمكن القول أن (ما بعد الحداثة) هي الرؤية الفلسفية العامة، أما (التفكيكية) فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة. فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص يستند إلى هذه الفلسفة. ويجب ملاحظة أن اصطلاح (ما بعد الحداثة) يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى (ما بعد الحداثة) في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

ويرى أنصار ما بعد الحداثة (دريدا مثلاً) أن الأنطولوجيا الغربية بدأت مع أفلاطون وظلت أفلاطونية حتى النخاع. وجوهر

المنظومة الأفلاطونية هـو الإيمـان بوجـود عـالم المُثُـل (عـالم الحـق المطلق والمُثُل الثابتـة، وهـو عـالم كلـي متجـاوز لعالمنـا لـه هـدف وغاية) من جهة، ومن جهة أخرى عالم المادة الذي يحجـب عـالم المُثُل، أي إن ثمة ثنائية أساسية في المنظومة الأفلاطونية. ورغـم أن عالم المادة يحجب عالم المُثُل إلا أن المنظومة الأفلاطونية تذهب إلى أنه يمكننا التوصل إلى معرفة إنسانية مـن خـلال الحـواس والعقـل، ويمكننا توصيلها من خلال اللغة، ولكن كل ما نصل إليه من معنى هو ظلال لهذا العالم الكلي الثابت المتجاوز (يُطلق عليه أنصار مـا بعد الحداثة (الحضور) أو (المدلول المتجاوز)، وهو معـادل (الإلـه) في الديانات التوحيدية)، أي إن المعنى الذي نصـل إليـه يسـتند إلى ميتافيزيقا التجاوز، فثمة علاقة وثيقة حتمية بين ما يُسمَّى الحقيقـة وبين ما يُسمَّى الميتافيزيقـا. ويلاحـظ أن الحـواس والعقـل واللغـة، كلها، مجرد آليات للوصول إلى الهدف النهائي، أي المعنـى الكلـي الثابت المتجاوز ذي الغرض، وهـو الحقيقـة، ولـذا فهـذه الآليـات تُعتبر ثانوية بالنسبة للأصل، وتأتي بعده في الدرجة والمنزلة.

والإشكالية المعرفية الكبرى التي أثيرت منذ عصـر النهضـة مـع بداية المشروع التحديثي العقلاني المادي، هو أسـاس المعنـى. وقـد حل أفلاطون القضية، كما أسلفنا، عن طريق الإيمان بوجود عـالم كلـي متجـاوز ثـابت لـه معنـى وراء عالمنـا هـذا، أو أن المنظومـة الأفلاطونية تستند إلى ثنائية الهُنا (الأرضـي - الزمنـي - النسـبي)

والماوراء (الثابت - المتجاوز - المطلق). ولكن المشروع التحديثي العقلاني المادي ينطلق من أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن العقل، دون أية حاجة إلى أي متجاوز للطبيعة والمادة، قادر على الوصول إلى تفسير عقلاني كلي شامل لهذا العالم. أي أن الكل الثابت المتجاوز الذي له معنى هو كلٌّ مادي يوجد في عالمنا هذا (الحياة الدنيا). وهذا الطرح المادي الصلب، كما أسلفنا، يؤدي إلى إثارة عدد من الأسئلة عن إمكانية التوصل إلى معنى وتحقيق التجاوز والوصول إلى كليات داخل الإطار المادي. هل يمكن الاحتفاظ بثنائية الإنسان/الطبيعة في عالم واحدي مادي، والمادة لا تعرف إلا قانوناً واحداً؟ هل يمكن لشيء أن يفلت من شبكة الصيرورة في إطار فلسفة مادية؟ هذه هي الأسئلة الأنطولوجية التي طرحها الإنسان الغربي على نفسه، وكانت إجابته عنها بالإيجاب في مرحلة الصلابة. ولكن كما بيَّنا انحلت الصلابة وظهرت السيولة التي تبدت في فلسفة نيتشه ثم في فلسفة ما بعد الحداثة التي سنوجز بعض منطلقاتها فيما يلي:

١- الأنطولوجيا

لا توجد كليات من أي نوع، مادية أو روحية، ولا يوجد مبدأ واحد نهائي يمنح العالم التماسك والوحدة، ومن ثَمَّ لاتوجد ثنائيات. والمشروع ما بعد الحداثي هو محاولة للقضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية بشكل كامل

عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية، فمثل هذه الحقيقة الكلية تستدعي عالماً متماسكاً متجاوزاً لعالمنا المادي المتبعثر وتستند إلى ثنائية جوهرية. وإذا كان المشروع التحديثي يستند إلى ثنائية الذات المتماسكة، والتي تتفاعل مع موضوع متماسك داخل إطار الكل الثابت الذي يشير حتماً إلى الأصل المتجاوز (المدلول المتجاوز)، أي إلى الإله أو على الأقل إلى ظلاله - فإن مشروع ما بعد الحداثة (إن كان من الممكن تسميته كذلك) يحاول أن يزيل هذه الظلال، فيعكس الآية وينكر الأصل المتجاوز أو أي أصل من أي نوع، فالكل المادي المتجاوز الذي له معنى لا تبقى منه سوى ماديته، فالحقيقة كامنة في الحقائق، والكل كامن في الأجزاء المادية التي لا يربطها رابط، وكل حقيقة وجزء منغلق على ذاته، لكلٍّ مركزه. والعالم في حالة حركة دائمة وتغير دائم، ولكنه ليس بالضرورة تطوراً ذا معنى وقصد، وهذا هو جوهر ميتافيزيقا ما بعد الحداثة. فهي تفترض أن العالم مادة في حالة حركة دائمة، ولا قصد لها ولا أصل لها. وكل مفاهيم ما بعد الحداثة تتسم بهذه السمات الجوهرية، ورغم أنهم يصفونها بأنها حالة لا حضور ولا غياب، إلا أنها جوهر سلبي له صفات محددة، فميتافيزيقا ما بعد الحداثة ميتافيزيقا سلب تستند إلى حضور جوهر سلبي. ويتضح هذا في وصف عالم ما بعد الهُوَّة.

كل هذا يعني غياب أي مركز أو مرجعية أو معيارية ومن ثَمَّ

أية ثنائية. ولذا، فإن أنصار ما بعد الحداثة يعتبرون مجرد استخدام كلمات مثل (يقين) أو (دوافع) أو (حق) أو (ذات) سقوطاً في الميتافيزيقا، وذلك باعتبار أن مثل هذه الكلمات تتضمن إشارة إلى حقائق كلية وثنائيات متعارضة.

وفي عصر التحديث والصلابة كان من الممكن ترتيب الواقع ترتيباً هرميًّا من خلال المعيارية التي يستمدها الإنسان من ذاته ومن الطبيعة. أما في عصر ما بعد الحداثة فليس هناك أي نظام أفقي أو رأسي. فلا تظهر معيارية وإنما تظهر القوة (النيتشوية) والتكيف (البرجماتي)، وتظهر الذاتية المطلقة المنغلقة على ذاتها، وتظهر التسوية الكاملة بين الكائنات، أي تساوي كل الكائنات من جميع الوجوه (النساء - اليهود - الغجر - القرود - الشواذ جنسيًّا)، فهو عالم غير هرمي، إما أن يتحكم فيه الإنسان تماماً أو يخضع له تماماً.

ولذا، فإن عالم ما بعد الحداثة ليس نظاماً حركيًّا منفتحاً ذا مركز وغاية وتراتبٍ هرمي - مثل عالم التحديث -، ولا هو بعالم مغلق يحاول الانفتاح مثل عالم الحداثة وأن يفرض ترتيباً هرمياً ذا معنى.. وإنما هو نظام لا مركز له، مكون من نظم صغيرة مغلقة، يدور كل منها حول مركزه وحول نفسه، ويأخذ شكل صور متجاورة لكلٍّ معناها المستقل، لا يربطها رابط ولا توجد أية صلة بينها، ولا توجد علاقة سببية واضحة، فكل إنسان

يدرك الصورة القريبة منه. وهـذا كله يعني أنه لا توجد طبيعة مادية موضوعية ولا طبيعة بشرية (ذاتية)، ولا توجد مبادئ متجاوزة، فهو عالم ذَريٌّ متشظٍّ ولكنها ذرَّات سائلة متلاصقة، ولذا فهو عالم هلامي سائل دون أن تكون فيه ثغرات أو مسام وإن كان فيه هُوَّة.

وعالم ما بعد الحداثة هو عصر المابعديات (وسقوط كل الماقبليات بسقوط الكل المتجاوز)، فهو عصر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسانية وما بعد السببية وما بعد المحاكاة وما بعد الميتافيزيقا وما بعد التفسير وما بعد التجاوز. ولعلنا لو أحللنا المقطع (anti) بمعنى (ضد) أو ربما عبارة (end of) بمعنى (نهاية) محل مقطع (post) بمعنى (ما بعد) - لاتضح المعنى، ولأدركنا أن ما بعد الحداثة تعني في واقع الأمر النهاية: نهاية التاريخ ونهاية الإنسانية ونهاية السببية ونهاية المحاكاة ونهاية الميتافيزيقا ونهاية التفسير. وما بعد الحداثة، بهذا المعنى، تعني العداء للحداثة وإخفاق الحداثة، ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة. فإذا كان جوهر المشروع الحضاري الغربي هو التحديث، فهل تعني ما بعد الحداثة نهاية الحداثة ونهاية الغرب؟ وهل يفسر هذا أن أيديولوجيا ما بعد الحداثة، التي تقف ضد العقل والمنطق والإنسان والمعنى وضد رؤية الأشياء في علاقتها الجدلية مع الإنسان وضد الكل وحدوده، تقف ضد كل ما هو عظيم وله قيمة في الحضارة الغربية الحديثة؟

وقد كانت تناقضات المشروع التحديثي تأخذ طابعاً معرفيًّا (إبستمولوجي): هل يمكن معرفة الواقع؟ وهذا ما اتضح بشكل واضح في الحداثة، ولكنها في عصر ما بعد الحداثة أصبحت ذات طابع أنطولوجي راديكالي: هل توجد حقيقة أساساً؟ هل يوجد عالم موضوعي؟ ما موقع الإنسان في الكون؟ ما الذات وما الموضوع؟

٢- المعرفة

ينقسم العالم - في التصور ما بعد الحداثي - إلى وحدات طبيعية وإنسانية، متساوية ومستقلة ومختلفة ومنفصلة ومنغلقة بسبب عدم وجود مركز ومرجعية كلية مشتركة، وتصبح كل وحدة ذات سيادة مطلقة ومرجعية ذاتها. وهذا يعني غياب أية مرجعية نهائية إنسانية أو موضوعية، فيتسم العالم بالتعددية والتفتت، والانقطاع والفوضى، والمساواة والتساوي، وحكم المصادفة وغياب السببية، وظهور الاحتمالية والنسبية الكاملة، والتغير الكامل والمستمر. ومن ثَمَّ يصبح من العسير الوصول إلى العالم، حتى وإن وصل العقل إليه فلن يمكنه الإمساك به. ولذا تصبح المعرفة الكلية الإنسانية الشاملة مستحيلة، فهي ليس لها أساس إنساني أو طبيعي أو إلهي، ولا يمكن التمييز بين الحقيقي والزائف.

ويرفض دعاة ما بعد الحداثة فكرة الحقيقة الكلية، فهي مخلفات

عصر الاستنارة الذي افترض وجود نظام وقواعد ومنطق. والسؤال عن الحقيقة سؤال ميتافيزيقي، فالسؤال عن الحقيقة (أو: ما الحق؟) لا يختلف تماماً عن: (ما الإله؟) فحقيقة الأمر أنه لا يوجد شيء يُسمى الحقيقة في ذاتها (على حد قول دريدا)، وإنما يوجد دائماً فائض من الحقيقة. وحتى لو كان الأمر يخصني، عني، فإن الحقيقة دائماً تعددية. إن ما يوجد هو حقائق منفصلة وليس حقيقة كلية، وهي شبكة من الألعاب اللغوية. وينكر فوكوه (الذي يؤمن بميتافيزيقا الصراع) وجود الحقيقة، فالحق - في تصوره - هو نتيجة القوة، يفرضه أصحاب المصلحة، ولذا لا يمكن فصل الحقيقة عن القوة. بل إن ادعاء الحقيقة هو شكل من أشكال الإرهاب والشمولية. وبدلاً من الحقيقة الكلية والنظريات العظمى، يطالب أنصار ما بعد الحداثة بالقصص الصغرى، والمعارف البرجماتية غير المترابطة التي تدور داخل حدود سياقها. والوصول إلى الحقيقة يتم من خلال المحادثة والتفاوض البرجماتي (أي الاتصال بين قصتي الصغرى وقصتك الصغرى)، لا الحوار في إطار قصة عظمى لها شرعية عند كل أو معظم البشر. في داخل هذا الإطار، تصبح العلوم الإنسانية لا جدوى من ورائها، ولا تؤدي إلى تحضر الإنسان ولا إلى مساعدته في تحقيق إنسانيته (وما هو - أصلاً - جوهر هذه الإنسانية؟ وما الجوهر أساساً؟). لكل ما تقدم، لا يمكن القول بأن العقل يستطيع محاكاة الواقع، فهو

ليس مرآة له، ويستحيل من ثَمَّ إصدار الأحكام والتفسير والتخطيط والتحكم ومراكمة المعلومات والاستفادة منها، بل ويعني هذا استحالة الإبداع الحقيقي.

وهنا يظهر نوعان من (ما بعد الحداثة) يحلان محل المشروع الاستناري القديم، حين كان هدف الفلسفة هو محاولة التوصل إلى الحقيقة الكبرى الكامنة في حركة الطبيعة وقوانينها وتجريدها، والوصول إلى نماذج مادية تفسيرية تتسم بالشمول الكامل. يرى دعاة (ما بعد الحداثة) أن المعرفة قابعة في القصص الصغرى المرتبطة بظروفها والمحددة بزمنيتها، الأمر الذي يترك عنصراً فعالاً واحداً وقيمة حاكمة كبرى ومقولة تحليلية كبرى هي إما اللغة أو القوة.

أ) فما بعد الحداثة النصوصية أو اللغوية ترى أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة لإنتاجها. فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي. وترى ما بعد الحداثة النصية أن اللغة مكونة من استعارات لا تكشف الواقع، وإنما تحجبه. فهي تشبه الزجاج (المعشق) الذي تحاول أن ترى ما وراءه فتنشغل بألوانه (الدوال) وتنسى المدلول. واللغة مكونة من لعب الدوال المنفصلة عن المدلولات. ولذا، وكما يقول دريدا، يستحيل معرفة الواقع خارج نطاق الخطاب المستخدم واستحالة التعبير عنه. والنص، أدبيًّا كان أم فلسفيًّا، معبأ

بالاستعارات التي تحجب الرؤية. ومن ثَمَّ، فإن النصوص الفلسفية، بل والعلمية، إن هي إلا نصوص بلاغية مجازية مكتفية بذاتها ولا تشير إلى أي شيء خارجها (فلا يوجد شيء خارج النص). والنص شيء منفتح تماماً مرتبط بالنصوص الأخرى، ولكنه منعزل تماماً عن أي واقع موضوعي خارجه.

ب) وأما ما بعد الحداثة الصراعية فهي ترى أن النموذج هنا ليس اللغة، وإنما إرادة القوة والحرب والمعارك. فالخطاب لا يوجد في ذاته على الإطلاق، وإنما يُردُّ بأسره إلى الواقع. وإذا كانت ما بعد الحداثة اللغوية تقول: «لا يوجد شيء خارج النص»؛ فإن ما بعد الحداثة الصراعية تقول: «لا يوجد شيء خارج القوة، ولا يوجد أحد خارج نطاق القوة، فالمعرفة لا تفهم إلا في إطار علاقات القوة وتوزيعها، ومن يتحكم فيها يتحكم في كل شيء». والقوة في هذا السياق تحل محل اللغة (ومحل العلوم الطبيعية)، فهي ليست فقط تهيمن على الواقع وإنما تعيد إنتاجه، وهي لا تكبح جماح الناس، وإنما تعيد صياغتهم. واللغة ذاتها ليست أداة للتواصل ولا حتى أداة للقمع، بل هي القمع ذاته. والقوة ليست مركزاً ثابتاً، وإنما مجموعة من العلاقات تتخلل النظام الاجتماعي بأسره بأشكال مختلفة. ولذا، لا يمكن إعطاء أسبقية أو أولوية سببية للعنصر الاقتصادي. والانعتاق لا يكمن في العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للدخل، وإنما يكمن في التعبير عن

الرغبة (التي تحاول النظم الاجتماعيـة أن تقمعهـا)، ولكـن الرغبـة ذاتهـا قـد تـم التغلغـل داخلهـا وسـيطرت عليهـا صناعـة اللـذة والأحلام. ولذا، يصبح الشذوذ الجنسي هو أكـثر أشـكال الرغبـة انعتاقاً، بل وتصبح الرغبات السادية/ المازوكيـة الشـاذة هـي قمـة الانعتـاق (وقـد صـرح فوكـو، وكـان شـاذاً جنسـياً، يمـارس السادية/المازوكية، ويتردد دائماً على عاصمة الشـذوذ الجنسـي في العالم (سان فرانسيسكو)، أن لحظة الانعتاق الوحيـدة التـي كـان يشعر بها، هي لحظة ممارسته للجنس الشاذ على الطريقـة السـادية المازوكية، فهو بذلك يزيل آثار الميتافيزيقا تماماً وظلال الإله، إذ لا يبقى في العالم سوى جهازه العصبي وخلاياه وصيرورته الكاملة).

إن اللغة أو القوة هما الحقيقة (اللوجـوس) وهمـا بديـل مقولـة المادة في الفلسفات المادية في عالم لا قوانين لـه، ولا يتبـع مخططـاً، ولا يحركه شيء سوى دينامية كامنة فيه نابعة منه وغير مفهومة.

ولكن.. كيف تأتّى لفلاسفة ما بعد الحداثة أن يدركوا غيـاب المرجعية والمعيارية وهيمنة القوة وسيطرة الصـيرورة دون الاسـتناد إلى مرجعية ما، ومعيارية ما، ومعرفة بعالم عادل فيه كليات ثابتة؟ وكيف يكتبون وهـم يعرفـون أنهـم لـن يصلـوا إلى شـيء؟ لـم لا يحجمون عن الكتابة والتفكير وكتابة المجلدات الفلسفية المعقـدة؟ أليس من الأجدى لهم أن يبقوا في عالم الصيرورة الأكيدة الحسـية ويحتسوا أفخر الخمور ويضاجعوا أجمل النساء والغلمان كما فعـل

الرومان في أواخر أيام الإمبراطورية، وكما يفعل الوثنيون العدميون عندما يشعرون بالعدمية المطبقة عليهم؟ ففي الخمر والنساء صيرورة ويقين الغياب والعدم. لا يوجد رد على هذا داخل النظام ما بعد الحداثي. وإن كان دريدا قد حاول مرة الإجابة بقوله إنه يعترف أنه يقف داخل النظام الميتافيزيقي ويدرك هذا، أما الآخرون فيقفون في نظمهم الميتافيزيقية ولا يدركون هذه الحقيقة (أو كما قال أحد الشكّاك - السوفسطائيين - اليونانيين القدامى: «أنا لا أدري، ولا أدري أنني لا أدري»!). وهذا هراء، إذ تظل المشكلة قائمة: ما جدوى الكتابة المضنية إذن، وسهر الليالي، بدلاً من الصيرورة السهلة والانزلاق المستمر؟! من أجل مَنْ كلُّ هذا العناء وكل هذه المعاناة؟!

٣- المعنى (والوحدة والتماسك) والتجاوز

وجود المعنى هو وجود عنصر أفلت من قبضة الصيرورة، ولكن ما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية. وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائيّاً طبيعيّاً، وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت بالتغير الكامل والدائم. ولا تتحقق الوحدة أو التماسك، إذ إنه بدلاً من المركز تظهر عدة مراكز. كما تظهر الذات الحرة تماماً، ولكنها حرة داخل سياقها الخاص وعالمها الخاص وحدودها الضيقة، فهي حرية كاملة داخل حدود كاملة

خاصة. أما العالم الخارجي، فهو عالم تحكمه الحتميات الصارمة والصدفة الكاملة.. عالم لا مركز له ولا يوجد فيه نظام أفقي أو رأسي.

لكل هذا، فإن الإرادة المطلقة داخل السياق الفردي الخاص تصبح إرادة عاجزة داخل السياق الإنساني العام. ولهذا، يظهر اللعب بديلاً عن التحكم، والانزلاق والرقص بديلاً عن التخطيط، تماماً كما تحل القصة الصغرى محل الوعي الإنساني الشامل. في هذا الإطار، لا يمكن التمرد أو الثورة أو التجاوز. وفي واقع الأمر، يتصور البعض أن ما بعد الحداثة - بإصرارها على أن كل شيء خاضع للصيرورة وأن الواقع تعددي - أيديولوجيا ثورية تعددية. لكن ما لا يدركه هؤلاء هو أن ما بعد الحداثة هي دعوة للتسوية لا للمساواة، وأن تعدديتها هي إنكار للمعيارية ولأية نظم من أي نوع، وأنها قد تأخذ شكلاً بروميثياً في رفض فكرة الإله المتجاوز ولفكرة القداسة، مع أن مضمونها معادٍ للإنسان بإنكارها إياه ومركزيته وفكر الطبيعة البشرية، وهي بذلك تأخذ شكلاً رجعياً مغرقاً في الرجعية بسبب إنكارها لأية معيارية يمكن أن يتم التغيير باسمها. فهي أيديولوجيا القبول البرجماتي للوضع القائم والإذعان والخنوع له والتكيف معه، أي اللعب مع الواقع بدلاً من تغييره، وبدلاً من الحديث عن معنى اللعب، يصبح الحديث عن لعب المعنى!

٤- المنظومة الأخلاقية

لأن الواقع لا اتجاه له، ولأنه لا ثبات في الكون، ولأن الحقـائق منفصلة عن القيمة، ولأن كل الأمور متساوية.. بسبب كل هـذا، لا يمكن قيام أية معيارية، ولا يمكن تأسـيس نظـم أخلاقيـة عامـة، وإنما يمكن تأسيس اتفاقـات محـدودة الشـرعية لا تتحـدد في ضـوء منظومة أخلاقية كلية وإنما في ضوء الوظيفة والنتيجة. كل ما يمكن التوصل إليـه هـو أخلاقيـات برجماتيـة تـأخذ شـكل فلسـفة القـوة والهيمنة (للأقوياء) وفلسفة الإذعـان والتكيـف (للضعفـاء)، إذ لا توجد معايير متجاوزة للإنسان، ولا يوجد وسيلة لتعريـف الظلـم والعدل.

٥- التاريخ والتقدم

يختفي المركز والأطروحات الكلية والسببية، ومن ثـم يسـتحيل الوصول إلى معرفـة كليـة، وتختفـي الـذات، ويتراجع الموضـوع. وذاكرة الإنسـان، مسـتودع تجربتـه وتجـارب السـابقين، والملَكـة التي يقـوم مـن خلالهـا بمراكمـة المعنـى والإنجـازات - تهـتز هـي الأخرى. فالحقائق تتغير، والإعلام يعطيه حقائق/قصصـاً متعـددة، مفرطة في تعدديتها. والقواعد تتغير، فيختفـي الإحسـاس بالتـاريخ والاستمرار، كما تختفـي النمـاذج الخطيـة التطوريـة، ويختفـي أي نموذج تفسـيري. ويظهـر مـا سـماه أحدهـم (ذاكـرة الكلمـات المتقاطعة)، أي المعلومات المتناثرة التـي لا يربطهـا رابـط، وينشـأ

الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي.. تغير مستمر بلا ماضٍ ولا مستقبل. ويتحول التاريخ من كونه تاريخاً إلى أن يكون مجرد زمان، لحظات جامدة، زمناً مسطحاً لا عمق له، ملتفاً حول نفسه لا قسمات له ولا معنى. ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل وتتساوى تماماً مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، ولكنهما في الوقت نفسه متزامنة دون استمرارية، فثمة انقطاع كامل. وإن بقي تاريخ، فهو كالأنتيكة، أشياء مبعثرة، وقائع منفصلة غير قابلة للتفسير تُشبه الصور المتجاورة التي تفصلها مساحات شاسعة، ولذا فإن الستينيات ليست حلقة في سلسلة تؤدي إلى التسعينيات، وإنما هي حقبة تاريخية تنتمي إلى تاريخ قديم.

*　　*　　*

مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة

ولكن رغم إنكار ما بعد الحداثة لوجود المعنى وإمكانية التواصل، نجد أن الكتابات ما بعد الحداثية تتسم بالإسهال اللفظي (هل يمكن لتعدد المصطلحات إصلاح اللغة الفاسدة؟!). وجاك دريدا هو أهم صانع للمصطلحات، ولذا فلنحاول أن ندرس معجمه بشيء من التفصيل. ويمكن تقسيم معجمه إلى قسمين: مصطلحات الثبات (والصلابة)، ومصطلحات التغيِّر (والسيولة). أي إنه، ورغم إنكار دريدا لوجود أية ثنائيات في خطابه وزعمه أنه تجاوزها، ثمة ثنائية أساسية تجري في معجمه جريان التيار الكهربائي القوي الخفي في سلوك أية آلة. ولنبدأ بمصطلحات الثبات والصلابة، وأهمها (الحضور) (بالفرنسية: بريزانس presence)، وهو مصطلح مرادف لكلمات أخرى في الفلسفة الغربية مثل (اللوجوس) (اللوجوس في القبَّالاه التراث الصوفي الحلولي) اسم الإله الأعظم - أكبر تركيز للحضور الإلهي)، و(عالم المثل) و(الكليات الثابتة المتجاوزة). وقد ذكر دريدا نفسه بعض المترادفات الأخرى، مثل: (الجوهر) و(الحقيقة) و(الوجود) و(الغرض)، وعرَّفه بأنه الأساس الصلب الثابت لأي نسق فلسفي. و(الحضور) مقولة أولية قَبْلية توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو مكتفٍ بذاته لا يستند وجوده (حضوره) إلى شيء إلا نفسه، فهو الأساس الذي لا يحيل إلى شيء خارجه، وهو

الأصل الذي يستند إليه كل شيء، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر، وهو يتجاوز الإنسان وواقعه المحسوس، ويتجاوز التفاصيل الحسية، ويهرب من قبضة الصيرورة.

ومصطلح الثبات الآخر هو (التمركز حول اللوجوس) (بالإنجليزية: logo-centricity)، ويذهب دريدا إلى أنه لا يوجد فكر إنساني بدون أساس ثابت خارج عنه (بدون لوجوس)، ولذا فالفكر المتمركز حول اللوجوس فكر ملوث بالميتافيزيقا يدَّعي لنفسه العالمية والشمول.

وأخيراً هناك مصطلح (phono-centricity)، والذي نترجمه بـ (التمركز حول المنطوق). ويرى دريدا أن التراث الفكري للحضارة الغربية يقوم على ثنائية المنطوق/المكتوب، وأن المنطوق - حسب التصور الغربي - له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي إن اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة، بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة. فالكلام المنطوق يفترض أن فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر في وعي الناطق، وهو ما يعني أن المعنى له أسبقية على الكلام، وأنه منفصل عن النظام الدلالي، وأنه قد هرب من الصيرورة المتمثلة في رقص الدوال، وأن اللغة إن هي إلا أداة (المعنى قبل أن يتحول إلى قصيدة في بطن الشاعر). والشخص الحي الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذي في عقله واللغة التي ينطقها.

إن الكلام المنطوق تنطق به ذات إنسانية متماسكة تتحدث عن أفكار مستقرة في الذهن، فكأن هناك ذاتاً مستقرة وموضوعاً مستقراً. والمنطوق، بذلك، يشير إلى الأصل (الحضور واللوجوس) بشكل مباشر وبدون وساطة، فهو أقرب إليه (من المكتوب) وأكثر شفافية. وهذا يعود إلى أن كاتب الكلام المكتوب غائب بعيد، لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر، والنص المكتوب (على عكس الكلام) تعبير غير مباشر لأنه يصل إلى المتلقي من خلال القلم والمطبعة والأوراق. فإذا لم يفهم المتلقي ما جاء فيه، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب، فالنص المكتوب منفصل عن كاتبه، كُتِبَ على الورق وأصبح نصاً يمكن تداوله وإعادة طبعه وتفسيره، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن أن تخطر على بال الإنسان الذي كتبه. ولذا فأي تفضيل للمنطوق على المكتوب - من منظور دريدا - هو تعبير عن (التمركز حول اللوجوس) وعن (الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك)، وعن الرغبة في الوصول إلى (أو على الأقل: الاقتراب من) الحضور والمدلول المتجاوز.

وفي مقابل مصطلحات الثبات هذه يطرح دريدا مجموعة من مصطلحات الحركة والسيولة من أهمها مفهوم (الاخترجلاف) (ترجمتنا لكلمة la differance) التي سكها دريدا وهي تفيد معنيي (الاختلاف) و(الإرجاء). فالمعنى- حسب تصور دريدا- يتولّد من خلال اختلاف دال عن آخر، فكل دال متميِّز عن الدوال

الأخرى. ومع هذا، فثمة ترابط واتصال بين الدوال الواحد والآخر (وليس بين الدوال والمدلولات)، فكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة (فهو دائماً غائب رغم حضوره)،إذ أن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي جاء قبله والذي جاء بعده، ووجوده نفسه يستند إلى اختلافه. ويضرب التفكيكيون مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس، فإن أردت أن تعرف معنى كلمة (قطة) فسيتحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمتي (نطة) و(بطة). كما أن القاموس سيخبرنا أن (القطة حيوان)، مما يحيلنا إلى كلمة (حيوان) لنعرف معناها، وهناك سنعرف أنه (كائن ذو أربعة أرجل) مما يحيلنا بدوره إلى كلمتي (كائن) و(أرجل)، أي أن عملية الإحالة عملية دائرية لا تنتهي، أي أن دائرة الهرمنيوطيقا هنا دائرة مفرَغة لا تؤدي إلى نهاية أو معنى فكل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر. وهذا يعني أن مدلول أي دال مُعلّق ومؤجل إلى ما لا نهاية، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول (لسقوطه في شبكة الاخترجلاف) وإلى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة وإلى لعب الدوال اللامتناهي (ولا يمكن أن يوقف هذه العملية سوى المدلول المتجاوز، أي الإله أو المركز الثابت الذي يقف خارج شبكة لعب الدوال).

والاخترجلاف هو القوة الكامنة في اللغة الدافعة لها والمقوضة

للدلالة في ذات الوقت. ويبيِّن دريدا أن معنى الكلمة (دلالتها) ليس كامناً فيها، فهي لا جوهر لها، وإنما يتحدد من خلال الاخترجلاف، أي إن مدلول كل كلمة يتحدد من خلال غياب المدلولات الأخرى، فحضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الأخرى. ولكن، رغم غياب الدوال الأخرى، فإن الدال الحاضر يستدعيها عن غير وعي. ولذا، فإنني حينما أفكر في الدال الماثل أمامي وأركز عليه، أفكر عن غير وعي في الدوال الأخرى. وكل دال يحتوي على (أثر) (بالإنجليزية: تريس trace) من الدوال التي يختلف عنها سواء وردت قبله أم وردت بعده. ومعنى الدال غائب عنه دائماً، وليس له حضور كامل قط، فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية (غائب/حاضر). ومن خلال عملية الاخترجلاف عبر السنين، يحدث تراكُم للآثار، الأثر تلو الآخر. ويبدو هذا التراكم وكأنه المعنى الثابت والمستقر للكلمات، ولكنه في واقع الأمر ليس كذلك، فهو مجرد وهم.. مجرد (أثر) (وهذا المصطلح من أهم مصطلحات السيولة عند دريدا).

والنتيجة أن اللغة - حسب تصور دريدا - ليست "طاهرة" تماماً، ذلك، لأن كل كلمة تحتوي أثراً من الكلمات السابقة وتترك أثراً في الكلمات اللاحقة، ولذا يفيض المعنى عن إرادة الكاتب وعن حدود النص، وبذا يحل الأثر محل الحضور، ويَّمحي الأصل تماماً إذ لا يبقى من الأصل سوى الأثر، فالأثر هو الأصل

الذي لم يبدأ شيئاً، فهو أصل بلا أصل، ومن ثَمَّ فإن الإنسان يجد نفسه بلا أصل رباني أو مادي ولا تبقى أمامه سوى الصيرورة الثابتة والنسبية المطلقة.

وكل هذا يؤدي إلى ما يسميه دريدا (تناثر المعنى)، وهي ترجمتنا لكلمة (dissemination) التي يستخدمها دريدا في مقام كلمة (دلالة). والكلمة من فعل (disseminate) بمعنى (يبث) أو (ينثر الحبوب). والمعروف أن أحد مقاطع الكلمة (semen) تعني (بذر) أو (سائل المني). والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو (ينثر المعنى). ومع هذا، فإن للكلمة عدة مستويات:

١- معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبذور تُنثَر في كل الاتجاهات، ومن ثَمَّ لا يمكن الإمساك به.. تشتيت المعنى.. لعب حرّ لامتناهٍ لأكبر عدد ممكن من المعاني.

٢- تأخذ الكلمة معنى (وكأن لها دلالة دون أن تكون لها دلالة)، أي إنها تُحدث أثر الدلالة وحسب.

٣- نفي المعنى. ويطرح دريدا مفهوم (أبوريا aporia) وهي كلمة يونانية تعني (الهُوَّة التي لا قرار لها). والهُوَّة (أبوريا) عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب. وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهُوَّة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء، فهي

دليل على أن الواقع متغيِّر بشكل دائم. ولا هرب من التغير، فحتى التغير نفسه (شكله - طريقته - نمطه) متغير. والهُوَّة دليل على أن اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها، وأن الدال منفصل عن المدلول. إن الهُوَّة هي أحد أسماء المطلق/النسبي في الخطاب التفكيكي. وقد وصفها دريدا بأنها المحدد غير المحدد، والمتناهي غير المتناهي، والحضور/كغياب.

والهُوَّة (أبوريا) مرتبطة تماماً بفقدان الحدود والمسؤولية والهوية، فهي تشير إلى عالم لا يوجد فيه أي ثبات ولا يوجد فيه أي تَوْقٍ لثبات. ولن تكون هناك عودة إلى الميتافيزيقا أو للتمركز حول اللوجوس، ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا (ميتا ميتافيزيقا). فهو دائماً بقاء في براءة الصيرورة، في عالم من الإشارات بلا خطأ، ولا يمكنها أن تخطئ لأنها لا تشير إلى أية حقيقة. فالإشارات بلا أصل (وهذا يعني في الخطاب التفكيكي، أنها غارقة في عالم الصيرورة المادي السائل)، فهو عالم (تصاحبه ضحكة ما) و(رقصة ما).. (تأكيد فرح للعب العالم ونسيان نشيط للوجود) (نيتشه في أصل الأخلاق)، فهو لعب بلا أمن، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الإنسان إلى اللامحدود، فالمستقبل غير مغلق وهو خطر كامل. والهُوَّة هي النقطة التي تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات، ويبدأ انزلاق الدوال وتبدأ عملية الاخترجلاف وتراكم الأثر وتناثُر المعنى.

ومن مصطلحات ما بعد الحداثة الأخرى، والتي تبين ثنائية الصُّلب والسائل مصطلحا (القصة الصغرى) و(القصة الكبرى). وهما مثل معظم مصطلحات ما بعد الحداثة لا تقولان شيئاً جديداً، وإنما يعبران عن القضايا القديمة بطريقة متضخمة متورمة تخبئ أكثر مما تكشف. وما بعد الحداثة ليست معادية للمنظومات الدينية وحسب، وإنما هي معادية للمنظومات الإنسانية الإلحادية أيضاً. ويتضح هذا في استخدامهم لكلمة (قصة)، فقصة هي بديل لكلمة (رؤية) أو (نظرية) أو (نموذج)، وعلاقة القصة الصغرى بالقصة الكبرى هي علاقة الخاص بالعام والحالة بالنظرية والفرد بالمجتمع... إلخ.

ودعاة ما بعد الحداثة يعادون القصص الكبرى (النظريات الكبرى والرؤى العامة والنماذج). وهم يرون أنه منذ عصر النهضة والاستنارة تحاول المنظومة المعرفية الغربية الحديثة التوصل إلى نظرية (قصة عظمى) تضم كل النظريات (القصص) الصغرى وتتجاوزها. ووصفهم هذا هو وصف للفلسفات المادية التي تطرح رؤية مادية للكون ترتكز إلى مطلق كامن في المادة (العقل - الروح المطلقة - البروليتاريا) تفسر كل شيء دون أية ثغرات أو مسافة بين الكل والجزء. وهو وصف جيد لفلسفة التاريخ المادية بكل حتمياتها وقطعيتها، بأنها تفسر كل شيء، وتَرُدُّ كل

الأبنية الفوقية إلى بناء تحتـي واحـد يُـردّ بـدوره إلى عنصـر مـادي واحد، فتسقط الواحدية السببية.

ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا، فقد وُصفت ما بعد الحداثة – بطريقة متورمة أيضاً! – على أنها فلسفة ضد القصص ذات النزعة الكليـة الترانسـندنتالية (المتجـاوزة) المتمركـزة حـول اللوجـوس (بالإنجليزيـة: against logocentric tranacendental totalising meta naratives)، أي إنها فلسفة معادية للقصص الكلية التـي تسـتند إلى لوجـوس (مركـز) متجـاوز للصـيرورة الماديـة، أي هـي ببسـاطة شـديدة ضـد أيـة نظريـة كليـة، تشـير إلى عـالم متجـاوز لعـالم الجزئيات المحسوسة المباشرة.

ويستخدم دعاة ما بعد الحداثة كلمـة (قصـة) بـدلاً مـن كلمـة (رؤية) أو (نظرية)، لأنه إذا كـانت الرؤيـة والنظريـة مجـرد قصـة، فهي إذن نسبية لا تشـير إلى مـا هـو خارجهـا (تمامـاً مثـل النظـام اللغـوي). ومحاولـة تأسـيس نظريـة (عامـة) علـى أسـاس القصـة (الخاصة) هو من قبيـل العبـث، إذ لا يمكـن التعميـم مـن الخـاص. فكل النظريات قصص، ومن ثَمَّ فالحقيقة الدينية بل والإنسانية غير ممكنة، والمعرفة أمر غير وارد، ولا يوجد أساس لكتابة تاريخ عام، ولا توجـد نظريـة للكـون، ولا توجـد حـدود إنسـانية شـاملة ومشتركة، ولكن توجد جزر من الحتمية والحرية، والمعرفـة كلهـا مرتبطة بمواقع محلية مختلفة داخل إطار لغوي وتفسيري خاص، ولا

تبقى أمامنا سوى القصص الصغرى التي لا تتجاوز شرعيتُها ذاتَها. فهي كالنظام اللغوي مغلقة على نفسها تماماً، تمنح صاحبها يقيناً خاصًّا عالياً، ولكنها لا تجيب عن أية أسئلة كبرى نهائية أو كلية. وهي قصة لا تتطلب أية شرعية من قصة كبرى، فمطلقها كامن فيها، مرتبط (بالآن) الخاص و(الهُنا) الخاصة، مرتبط بالموقف المادي المباشر (الزماني المكاني) الذي لا علاقة له بالتاريخ الأكبر أو المطلقات العالمية أو الإنسانية المشتركة. وتفترض القصة العظمى وجود الكليات المتجاوزة للسياق الحسي المباشر مثل الإنسانية المشتركة ووحدة الحق ووحدة الحقيقة ولا تتغير بتغير السياق. أما القصة الصغرى، فهي مرتبطة تمام الارتباط بسياقها، فتفترض المطلق الخاص، الذي يذكرنا بالحلوليات الكمونية الوثنية والوثنيات القديمة التي لم تكن تؤمن برؤية عالمية ولا أخلاقيات عالمية ولا إنسانية مشتركة، والتي تذكرنا كذلك بالقوميات العضوية، والحركة النازية والصهيونية وجوش إيمونيم، فهي كلها تدور في إطار قصص صغرى يؤمن بها أصحابها ويستمدون قداستهم منها، ويستبعدون الآخر بالضرورة، إذ لا توجد قصة إنسانية عظمى تضم الجميع ويمكن الاحتكام إليها. ومن ثَمَّ، يمكن القول: إن القصة الصغرى قصة علمانية تماماً، فهي تنكر أي تجاوز أو أي ثبات أو أية كليات توجد وراء التجربة الحسية المباشرة أو تقف خلف دوامة الصيرورة.

النص والتناص

وتتبدى ثنائية الثبات والصلابة في مقابل التغيُّر والسيولة في ثنائية العمل والنص (بالإنجليزية: وورك آند تكست work and text). والعمل هو النص الذي له حدود ومعنى ومركز (فهو (ملوث) بالميتافيزيقا)، ويتسم بأنه متماسك ويشير إلى صانعه الأول، وينطوي على معنى الغائية، وهو بهذا قد أفلت من قبضة الصيرورة وحقّق ثباتاً وتماسكاً ومن ثَمَّ تجاوزاً.

أما النص فلا حدود له ولا مركز، غارق تماماً في عالم الصيرورة (فهو (متطهر) تماماً من الميتافيزيقا)، بل إن النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة. فالنص متعدد المعاني بشكل مطلق لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز. ولذا، فإن هناك معاني بعدد القراء، فهو مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة، فالمعاني التي يتوصل إليها القُراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة، إلى أن يتبدَّد المعنى ويصبح البحث عنه نوعاً من العبث النقدي. ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة وإلى اختفاء الحقيقة وتَعدُّد المعاني.

وتذهب سوزان هاندلمان (إحدى أهم دارسات فلسفة ما بعد الحداثة) إلى أن التعددية عند دريدا هي محاولة لنقل الشِّرْك إلى عالم الكتابة. بحيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الآلهة، وتصبح

تعددية المعنى إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر. أي إن تعددية المعنى ليست تعبيراً عن ثراء الواقع الإنساني وتعدد جوانبه، وإنما هي - وكما سبق بيانه - إطلاق حالة من التعددية المفرطة السائلة المنزلقة التي تقوِّض المدلول المتجاوز (الإله - اللوجوس) الذي يمنح الواقع تماسكه ومعناه، ومن ثَمَّ فهي تقوِّض الأساس الذي يبني عليه الإنسان إنسانيته (اللغة - الذاكرة التاريخية - النظم الاجتماعية). إن التعددية هنا لا تؤدي إلى إنكار وجود الإله الواحد وحسب، وإنما تؤدي أيضاً إلى إنكار وجود الإنسان ككيان ثابت مستقل في عالم الطبيعة المادية السائلة. فإلحاد دريدا إلحاد جذري حقيقي، فهو ليس كافراً بالله فقط، وإنما هو كافر أيضاً بالإنسان وبأية ثوابت.

وكلما ازدادت تعددية النص، تعذَّر بل استحال الوصول إلى (أصل)، سواء أكان صوت المؤلف، أم مضموناً يحاكي الواقع، أم حقيقة فلسفية. وإن كانت هناك حقيقة ما، فهي في داخل النص وليست خارجه (ولا يوجد شيء خارج النص) (على حد تعبير دريدا). ولكن، إذا كان لا يوجد خارج للنص، فلا داخل له أيضاً، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة إلغاء الثنائية: ثنائية الداخل والخارج). والنص، من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكي، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج، ولا يوجد شيء خارج حلقة الإنتاج والاستهلاك ولا يوجد شيء

داخلها أيضاً، فهي لا تـؤدي إلى تَحقُّـق إمكانيـات الإنسـان وإنمـا تؤدي إلى مزيد من الاستهلاك وحسب!

ولا يوجد شيء أكيد في النـص سـوى الحيز والفراغـات بـين الحروف المكتوبة بالحبر، فـالنص أسـود علـى أبيـض (بالإنجليزيـة: black on blank).. مجرد حـبر علـى ورق، شـيء محسـوس مـادي، علامات بين إشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير إلى شيء خارج نفسها ولكنها لا حدود لها. فلعب الـدلالات لا نهايـة لـه ولا يتوقف إلا بشكل عشوائي وعرضي، عند هـامش الصفحـة أو في نهايتها مثلاً!

وإذا كان الاخترجلاف هو العنصر الأساسي داخل النص، فإن التناص هو العنصر الأساسي خارجه، فالمعنى داخل النـص يَسـقُط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف، ويسقط النص ككل في الشبكة نفسها من خلال التنـاص. فالتنـاص هـو الاخـترجلاف على مسـتوى النصوص. فكل نص يقف بـين نصـين، واحـد قبلـه وواحد بعده، وهو يفقد حدوده فيما قبلـه وفيمـا بعـده، وفي كـل النصوص الأخرى التي تركت آثارهـا على النصوص التي تسبقه وعلى النصوص التي تأتي بعده، فكل نص هو أثر أو صدى لكـل النصوص الأخرى، أي إن النص ليست له هويـة محـددة واضحـة، فهـو مجـرد وقـع أو صـدى. والنـص يفيـض ويلتحـم بـالنصوص الأخرى (تماماً كما تفيض اللغة داخل النـص بفـائض في المعنـى لا

يُستوعَب داخل حدود النص نفسه، تماماً مثل الذات التي تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الأخرى). كل هذا يعني أن النص يوجد في كل النصوص الأخرى من خلال آثاره التي يتركها، ولكنه لا يوجد بشكل كامل في أي مكان، فهو حاضر غائب دائماً. إن حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة.

ولكن حتى الناقد نفسه يقع أسير النص اللغوي وشبكة الدلالات، ولذا فهو حينما يتحدث فإنما يتحدث لنفسه عن نفسه، ذلك لأن الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وإنما ما تعنيه هي، فكلماته واقعة في شبكة الصيرورة ولعب الدلالات، ولذا فكل قراءة هي إساءة قراءة (بالإنجليزية: misreading). وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة. فاللغة لا توصِّل، وكلنا واقعون في شبكة الصيرورة، لا نملك التواصل ولا نستطيع إلا اللعب وإساءة القراءة وسوء التفسير.

وأفضل النصوص هي النصوص المكتوبة (لا المنطوقة)، فالنص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن إغلاقه، ويستطيع الناقد أن يتلقاه ويفرض إرادته عليه ويقوم بربط بعض أجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها (أي أن القارئ يصبح هو الكاتب). وهو يرى علامات غير مقصودة وأصداء وآثاراً للنصوص الأخرى. وهكذا نجح التفكيك (بالإنجليزية: deconstruction) في إسقاط حجية النصوص، أية نصوص

(بالإنجليزيـة: detextualization). ومـع سـقوط النصــوص تســقط الذاكرة التاريخية والوعي الإنســاني، أي يسـقط الإنسـان ككـائن متميِّز من الكائنات الأخرى.

* * *

التفكيك والتقويض

كل هذا يوصلنا إلى الفعل التفكيكي الأكبر (deconstruct) (وهو من الأفعال التي تبدأ بمقطع de). وقد ترجمها الدكتور سعد البازعي وميجان الرويلي في دليل الناقد الأدبي بالتقويضية، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك إن أردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها فقط، وهذه إشكالية حقيقية تواجه المترجم العربي من اللغات الأوربية، حيث يتبدى من خلال المفردات نموذجٌ حضاريٌّ متكامل تعجز الترجمة الحرفية عن نقله، بل إنها تطمس معالمه أحياناً وتفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه).

ويدَّعي دريدا أن التفكيك ليس عدمياً ولا تقويضياً، مع أنه هو نفسه يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب. وقد عرَّف هو ذاته التفكيكية بأنها "تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي، للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبِنْيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية". وحيث إنه لا يذكر بديلاً لكل هذه المؤسسات، فإن ما يهدف إليه هو تقويض وهدم، حتى ولو سماه هو (تفكيكاً)، وحتى لو ادعى أنه ليس عدمياً أو تقويضياً.

وكلمة (تفكيك) في تصورنا مرادفة لمصطلح (ما بعد الحداثة) أو على الأقل تنويع عليها (على الرغم من أن دريدا أنكر ذلك في حواره مع المثقفين المصريين في القاهرة!)، ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضي معادٍ للعقلانية وللكليات، سواء كانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا ومن الحقيقة والمركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقاً في الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة، شأنه في هذا شأن التفكيكية.

وكما أسلفنا.. تصدر ما بعد الحداثة عن الإيمان بأن أي نظام فلسفي أو ديني يستند إلى نقطة بدء ثابتة متجاوزة (أساس - أصل). وهذا الإيمان بالأصل الثابت المتجاوز (الإله أو الكل المادي المتجاوز) الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة - في تصور دعاة ما بعد الحداثة - يتناقض تماماً والواقعَ المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادية الحقة ضد الثبات، وتؤمن بأن العالم بلا أصل. كما يرى أنصار ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة جيدة للتواصل، فثمة انفصال بين الدال والمدلول يؤدي إلى لعب الدوال المستقل عن إرادة المتكلم. فالإنسان لا يتحكم في اللغة، بل إن اللغة هي التي تتحكم فيه. فاللغة تشبه المرأة اللعوب التي توهم المتحدث/الذكر الذي يريد أن يطوعها بأنها تطيع أمره، ولكنها في واقع الأمر تفعل عكس ما يريد تماماً. وهذه الأفكار هي ذاتها البنية التحتية الفكرية التفكيكية. لكل هذا

يمكن القول - كما سبق - بأن الرؤية الفلسفية هي (ما بعد الحداثة)، أما (التفكيكية) فهي منهجها في تفكيك النصوص وإظهار التناقض الأساسي الكامن فيها.

وتحاول التفكيكية تفكيك/تقويض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (وهو ما يشار إليه الآن بالعربية بعبارة: المسكوت عنه)، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص ذاته، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص (بالإنجليزية: denude، وهو فعل آخر يُضاف لترسانة الأفعال التفكيكية!)، وكشف أو هتك لكل أسراره (بالإنجليزية: demystify)، وتقطيع لأوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه. ويرى التفكيكيون أن بداخل كل نص يدعي لنفسه الثبات تناقضاً لا يمكن حسمه، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة، وباطنه الواقع في قبضة الصيرورة. فكل نص يحتوي على أفكار متسقة بشكل ظاهري، ولكنها متعارضة بشكل فعلي. ولكن علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول، أي إنها علاقة واهية للغاية، لأن النص في واقع الأمر يستند إلى ذاته، ولا يشير إلى أي شيء خارجه: وإنما يشير إلى ذاته فقط. وقد جعل التفكيكيون همهم تفكيك كثير من الأفكار الأصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها والتناقض الأساسي

الكامن داخلها، بحيث يظهر أن اللوجوس (المدلول المتجاوز - المركز) الذي يستند إليه أي نص أو ظاهرة والذي يقف لعبَ الدوال، يحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن حسمها، ومن ثَمَّ تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط في قبضة النسبية والصيرورة. كما تحاول القراءة التفكيكية للنصوص أن تبيِّن أن التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه (من خلال العودة إلى نقطة الأصل الثابتة)، وهي أيضاً ثنائيات متداخلة متشابكة، ومن ثَمَّ تسود حالة من الانزلاقية واللعب، ويتهدم أي تراتب هرمي أو أي تنسيق للواقع.

وحينما يصل النص إلى طريق مسدود، وتظهر الهوة الموجودة داخله (العنصر الذي يهرب من قبضة كل النظم المعرفية).. عندئذٍ، يظهر عدم تماسك النص وانعدام اتساقه الداخلي فيتعثر المعنى الظاهر ويتناثر، بعد أن كان متماسكاً وله مركزه الواضح، وتنزلق الدلالة من عالم ترابط الدال والمدلول إلى عالم من اللاتحدد وانفصال الدال عن المدلول.

وتتم عملية التفكيك على مرحلتين: يقوم الكاتب بالتعمق في النص حتى يصل إلى الافتراضات الكامنة فيه وإلى المنظومات القيمية والمعرفية التي يستند إليها، وإلى افتراضاته الأصولية وأساسه الميتافيزيقي الكامن. أما المرحلة الثانية، فهي حين يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر (ممالئ) في النص (تفصيلات هامشية -

مصطلحات غير هامة متكررة - إشارات عابرة)، فيأخذها الناقد التفكيكي، ويظل يعمق فيها ويحملها بالمعاني حتى يبيِّن احتواء الكل الثابت المتجاوز تفاصيلَ تقوض من كليته وثباته وتجاوزه، وحتى يبيِّن مدى اشتراك الثنائيات في السمات بالرغم من اختلافها، فهما ليسا متعارضين بما فيه الكفاية، وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما.

إن النقد التفكيكي لا يفكك النص ويعيد تركيبه ليبيِّن المعنى الكامن في النص (كما هو الحال مع النقد التقليدي)، وإنما يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءاً من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثَمَّ تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا. فالتفكيكية هي إحدى التبديات العديدة للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة.

* * *

من الإنسان الصلب إلى الحيوان السائل

ظهرت انزلاقية دريدا بشكل واضح حينما حضر إلى القاهرة. فها هو ذا فيلسوف التفكيكية والتقويضية والانزلاقية والسيولة الفلسفية يقرأ بشكل متعجل شيئاً عن مصر، ثم يخبرنا بلهجة الواعظ الواثق من نفسه أن هناك أكثر من مصر، أي إن هناك عدة هويات مصرية، ومن ثَمَّ فمصر هي مصدر اللاتحدد! وإحدى حيل التفكيكيين أن يبينوا أن هناك أكثر من مركز، وأن ثمة تعددية مفرطة تتجاوز الحدود التي وضعها النص لنفسه، أي إن هناك فائضاً للمعنى. هذا الفائض يهدم المعنى ويفك المركز، ويقوض الصرح، ويهدم البناء.. إلخ. هل يفعل دريدا هنا شيئاً مماثلاً بمصر؟ هل يستخدم (التعددية)، التي تسم الواقع الإنساني، كستار من الدخان يخبئ به التعددية المفرطة التي تقوضه؟ فإذا كانت مصر بالفعل ذات هويات متعددة متتابعة (والبقية تأتي)، ألا يعني هذا أن مصر لا هوية لها أصلاً، أو أنها ذات هويات زائلة متتابعة، أو أنه يمكنها أن تكتسب أية هوية قد تقترحها علينا إسرائيل بتشجيع البيت الأبيض وبمساندة البنتاجون (مثل الهوية الشرق أوسطية على سبيل المثال)، وكأن هوية مصر دال بلا مدلول، أو كأنها دال يتراقص لأنه سقط في قبضة الصيرورة وشبكة الاختلاف والإرجاء؟!.. ما معنى أن تكون لبلدٍ ما هويات مختلفة، وجوهر مفهوم الهوية هو مجموعة من السمات

التي تتشكل عبر التاريخ، وتعبِّر عن نفسها من خلال أنساق حضارية ولغوية وأخلاقية وسياسية وفلسفية واقتصادية تتسم بقدرٍ من الثبات، رغم كل ما يعتريها من تغيُّر؟!

ويتحدث دريدا عن مصر الفرعونية، وعن الإله تحوت باعتباره شخصية تقف في مواجهة كل ما يمثل الأب وسلطته: "تحوت ليس له مكان، ولكنه يمكن أن يمثل كل الشخصيات والأماكن. إذن، الإله/الكلمة تحوت تلعب/ يلعب كل الأدوار، ويأخذ حركة الإبدال والإحلال المستمرة، وهو الذي اخترع هذه اللعبة بكاملها. إنه (الجوكر) في إدارة هذه اللعبة بكاملها. هل لهذا الكلام أساس في علم التاريخ؟ وهل يوافق عليه بعض علماء المصريات؟ أم أن دريدا يفكك النص ويفكك التاريخ ليفرض رؤيته باعتبار أن الدال ليست له علاقة قوية بالمدلول؟

للإجابة عن هذا السؤال قمت بتقصٍّ للأمر، فأنا لست من علماء المصريات. فاتصلت بصديقي الدكتور أحمد عفيفي، كما استشرت المعاجم التالية: موسوعة الأديان لفرجيليوس، والموسوعة البريطانية، والدليل الموجز للميثولوجيا الكلاسيكية من تأليف ج. م. كيركود، والقاموس الكلاسيكي الموجز من تأليف سير وليام سميث (وكلها بالإنجليزية)، وديانة مصر القديمة لأدولف إرمان، ومعجم الحضارة المصرية القديمة لجورج بوزنر وآخرين (وقد نشرت مكتبة الأسرة ترجمة لهذين الكتابين الأخيرين).

فوجدت أن تحوت هو إله القمر، ويبدو أنه مسيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اختراع الكتابة وتسجيل الأحداث والقوانين. وكان يحسب الزمن والسنوات والتقويم، وهو مؤسس النظم الاجتماعية، وهو الذي يشيِّد المدن ويضع حدودها، وهو وزير وقاضٍ وكاتم سر الآلهة ومستشارها وممثلها في الأرض، ورب كلمات الآلهة ومفسِّرها، وهو الذي يزن قلوب الموتى في يوم الحساب ويخبر الإله أوزوريس بالنتيجة. وهو إلى جانب هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل أي شيء إلى أية صورة يشاؤها (وذلك لمعرفته بقوة الكلام الخلاقة). وهو الذي حمى إيزيس خلال فترة حملها، وشفى حورس من الجُرح الذي سببه ست. وإن أردنا تفسير دلالة تحوت الرمزية (من منظور خطابنا الحديث) لقلنا: إن تحوت هو رمز الثقافة والإنسانية والذاكرة التاريخية.. إنه رمز انسلاخ الإنسان عن الحالة الطبيعية ودخول عالم الحضارة. وإن كانت عنده مقدرات سحرية فذلك لأنه تعلَّم الكلمة عن الإله. فالإله هنا هو المدلول المتجاوز، الذي يقف لعبَ الدلالات وزحف عبثية الطبيعة على الإنسان، وهو الذي يمنح الإنسان قداسته ومركزيته. ومن الواضح أن تحوت ليس شخصية متمردة، بل إنه بار بالأم أوزوريس.

فما مصدر حديث دريدا إذن عن تحوت باعتباره (أوديبَ) المصري الذي يثور ضد الأب، وباعتباره (جوكر) يلعب كل

الأدوار؟! يبدو أن الإغريق قد ربطوا بين تحوت وأحد آلهتهم، وهو هرميس. وهذا الأخير (في الأسطورة الإغريقية) سرق، يوم مولده، قطيع غنم من أخيه غير الشقيق أبوللو (ولذا فهو إله اللصوص). ولكن هرميس له جوانب أخرى غير هذه، فهو، على سبيل المثال، رسول الآلهة، وفي مرحلة لاحقة يصبح من آلهة الحق والحقيقة. بل إن هرميس في مصر في العصر الروماني يصبح الوحي الذي يولد الإنسان من خلاله، والذي يكشف الحكمة الإلهية التي يصبح الإنسان بوساطتها إنساناً جديداً، ابناً للإله. فكأن الحادثة الصراعية الوحيدة في تاريخ هرميس يتم محوها تماماً في السياق المصري. ومن المعروف أن فكرة الإله/الأب غير معروفة في التراث الفرعوني، ومن ثم ففكرة الصراع مع الأب غير مطروحة أساساً. والتراث الفرعوني في هذا الجانب قريب من الرؤية الإسلامية. فالمعرفة في التراث الإسلامي لم يسرقها الإنسان من إله غيور (كما فعل بروميثيوس من زيوس، وكما فعل آدم وحواء اللذان أكلا من شجرة المعرفة دون إذن من الإله)، وإنما هي هبة من الله سبحانه وتعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١/٢] - ﴿الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٥٥/١-٤]، ومن خلال معرفته يصبح الإنسان خليفة الله في الأرض، كائناً له قداسته ومركزيته.

يتجاهل دريدا كل هذا، ولا شك في أن هذا يعود إلى جهله

بالتراث الفرعوني. ولكن يبدو أن خريطتـه المعرفيـة الغربيـة بكـل تحيزاتها حددت رؤيتـه للواقـع، ولـذا نجـده يـأخذ واقعـة هامشـية (هرميـس وسـرقة القطعـان) ويتجـاهل كـل التفـاصيل الأخـرى، ويحولها إلى نموذج تفسيري يؤكد فكرة الصراع والرغبـة في ذبـح الأب، ثم يسقطها على تراث الآخـر. ودريـدا لا يختلـف في هـذا عن كثير من المستشرقين المتمركزين حول تراثهم وتحيزاتهم. كما أنه بتحويله تحوت مـن رمـز للإنسـانية في مقـابل الطبيعـة إلى دال منزلق يلعب كل الأدوار، إنما يطبِّق نموذجه التفكيكي الذي يحاول أن يسقط أي دال متجاوز في قبضة الصـيرورة، فيصبـح إلـه الحـق والحقيقة ومخترع اللغة ومؤسس النظم الاجتماعيـة مجـرد (جوكـر) يلعب كل الأدوار. وهكذا تنزلق مصر وآلهتها، بـل وتـنزلق كـل البلاد وكل الآلهة، وهو أمر متوقع في عصر العولمة وحرية التجارة والحدود المفتوحة!

وموقف دريدا من تحوت ومصر ينم عـن خيـلاء عميقـة وعـن درجة عاليـة مـن اللوجوسنتريسـتي. واللوجـوس هنـا هـو الـذات النرجسية الغربية، الفردية والجماعية. ولعله انطلاقاً من هـذا سـأل دريدا عن عدم وجود الشباب في لقائه ذلـك. ألـم يكفـه أن قـابل بعض المثقفين العرب من المتخصصين في الحضارة الغربية والفلسفة الحديثة؟! أم أنه يظن أن العالم العربي، بشيوخه وشـبابه وأطفالـه، مشـغول بإشـكالياته الفلسـفية وبانفصـال الـدال عـن المدلـول

والاخترجلاف والنصوصية؟! ألم يتصور أن العرب عندهم أسئلة أخرى وإشكاليات أخرى، لعل معرفته بها كانت تمنحه شيئاً من المعرفة، وتشفيه قليلاً من الإيروسنتريستي Eurocentricity وهي من أسوأ أشكال اللوجوسنتريستي؟! بدلاً من ذلك جاء دريدا ليبحث عن التفكيك في حضارتنا، ويمسخ تحوت حتى يمكنه أن يدخله قالبه!

ولكن تحوت في واقع الأمر ليس هو الجوكر الذي يلعب كل الأدوار، وإنما هو دريدا ذاته! فها هو ذا فيلسوف الشك والتفكيك يخبرنا فجأة وبدون سابق إنذار وبيقين عميق أنه يؤمن إيماناً لا يتزعزع ببعض الثوابت. ولكنه قبل أن يفعل ذلك، ينبهنا إلى أنه سيتلو علينا ما يسميه (شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأنه يطلب منكم الإذن بأن يكون خائناً أو غير وفيّ بعاداته). ما معنى هذه العبارة؟! هل تعني أنه قد غيَّر موقفه وتبنى موقفاً جديداً؟ لا بأس في هذا، فمن حق أي إنسان أن يغيِّر موقفه، فنحن نقضي حياتنا الفكرية في عملية نضوج مستمرة. ولكن ألا يستحسن أن يبيِّن لنا مواطن التحول وأسبابه؟! ولمَ يستخدم كلمة (خيانة)؟! هل يفصل (الجوكر) الدال عن المدلول مرةً أخرى؟ أم أنه استبدل إيماناً بإيمان (أشرنا من قبل إلى الموقف الغربي الحديث من الطبيعة/المادة: غزو أو إذعان، انفصال أو التحام. هذا النمط الاستقطابي نفسه يتبدى هنا في التأرجح بين الإيمان الصلب

والشك السائل، وبين الحضور الكامل أو الغياب الكامل، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول أو الانفصال الكامل بينهما. أما المقولة الوسط والإيمان الفضفاض بأن هناك اتحاداً وانفصالاً ينجم عنهما قدر إنساني من المعرفة، يصلح لتسيير حياتنا؛ فهو ما يستبعده تماماً هذا التأرجح. وفي تصوري أنه تأرجح حتمي بسبب غياب المركز المفارق لكلٍّ من القطبين، أي إنه نتيجة حتمية لموت الإله ومحو ظلاله!).

وجوهر رسالة دريدا الإيمانية الجديدة هو أنه ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة، فالجامعة هي صاحبة الحق المبدئي - غير المشروط - في التفكيك وفي قول كل شيء. وهكذا يتحول التفكيك إلى نقطة ثبات ميتافيزيقية، إلى حضور وتمركز حول اللوجوس أو كما يقول هو نفسه: "وبهذا يكون للتفكيك - ولا أستحي أن أقول ذلك وأطالب به - موقعه المتميز في الجامعة في العلوم الشاملة كموقع للمقاومة التي تضم الجميع". وهكذا نقض دريدا رؤيته تماماً وسقط سقوطاً شنيعاً في الميتافيزيقا، (ولعله لهذا تجاهل تماماً سؤالي: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلي مطلق، لوجوس؟!). وهنا يمكن أن نسأل: لِمَ (لا يستحي) دريدا بعد أن كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقاط الثبات (الحضور - التمركز حول اللوجوس والمنطوق - المدلول المتجاوز)؟! لِمَ لا يعتذر عما

بدر منه من تفكيك وهجوم على الميتافيزيقا وعلى أي ثبات وأي إيمان؟!

وقد وجه إليه أحد الحاضرين سؤالاً في غاية الأهمية والعمق، إذ ذكّره بقوله: "إن التفكيك ليس منهجاً، بل استراتيجية"، ثم سأله: ما الهدف من هذه الاستراتيجية؟ فأغرقنا جاك دريدا كعادته في فيض من الكلمات، فقد قال: "إن استراتيجيته دون غاية، وتفكيره لا هدف له" و(ذلك) كما أكد كاهن التفكيكية الأعظم (أشبه بالجنون)، ثم أضاف قائلاً: (وأنا أرضى بالجنون). هل يقوم دريدا بتفكيك خطابه بنفسه بادعائه أن ما يقول هو مجرد جنون وهذيان، فيستعصي تفكيكه على الآخرين؟! وقد أخبرته عن حالة مماثلة، حالة ابن سودون المصري، الذي كان يكتب شعراً هزلياً يفكك نفسه بنفسه (من قبيل:

الأرض أرض والسماء سماء   وجهنم قيل بأنها حمراء

عجب عجب عجب عجب   قطط سود ولها ذَنبُ

وكأننا والماء يجري حولنا   قومٌ جلوس من حولهم ماءُ

ولكن حينما كان ابن سودون المصري يفعل ما يفعل، يكتب قصائد الدال فيها خبر محض، أو يشير إلى ذاته وحسب ولا يشير إلى أي مدلول - فإنه كان يعرف، وكان مستمعوه يعرفون، أنه ينزلق متعمداً واعياً بين الدوال، وأنه كان يفعل ذلك إما للترفيه

عن مستمعيه أو ربما للتغلب على لحظات من العدمية تنتاب كل إنسان في بعض الأحيان. ولذا فقد كانت قصائده تُقابل بالضحك، فالجميع كان يعرف أنها حالة من الجنون المؤقت تهدف إلى الترويح عن النفس المتعبة (وليست رؤية شاملة للكون!). أما أن يأتينا الفيلسوف ويلقي علينا بآرائه بمنتهى الوقار، ثم يخبرنا أن ما يقول هو الجنون بعينه (ليس مجازاً، بل فعلاً)، ثم يطلب منا أن نصدقه، فهذا أمر جدٌّ مختلف. إن الجنون حالة مستعصية من انفصال الدال عن المدلول. فإذا كان المجنون يرضى بالجنون، فماذا يفعل العقلاء الراغبون في الدخول في حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز، وهو في هذا الحالة الإيمان بأن الوعي أفضل من الغيبوبة، وأن العقل أفضل من الجنون، وأن الصحة النفسية أفضل من المرض النفسي -؟!. وإذا اعترف الفيلسوف بالجنون، أليس من الواجب عليه الصمت، أم أن الجنون هنا هو إحدى أدوات دريدا التفكيكية التي يفرض عن طريقها فكره؟! أليست هذه طريقة فاشية في التعامل مع الآخر؟ فالمجنون لا يمكن الحوار معه، ففكره مكتفٍ بذاته، ولا يشير إلى أي واقع إلا الصور والأفكار الموجودة في مخيلته، تماماً مثل الدال المنفصل عن مدلوله.

ثم يُكمل دريدا حديثه المجنون/العاقل - أو العاقل/المجنون، أو العاقل الذي يدَّعي الجنون، أو المجنون الذي يدَّعي العقل

فيقول: «إنها استراتيجية دون اتجاه. فلو عرفت الاتجاه لما ذهبت إليه. أنا أهتم بالمستحيل ولا أهتم بالممكن، إذ ما قيمة تحقيق شيء ممكن؟!». وهذا سؤال خطابي، يستحق أن نتوقف عنده. فهو يفترض أن الاهتمام بالمستحيل دون الممكن مسألة بدهية مقبولة من الجميع، العقلاء والمجانين على السواء، والأمر، في الواقع، أبعد ما يكون عن ذلك. فالاهتمام بالمستحيل، في تصوري، ليس جوهر الجنون وحسب، وإنما هو جوهر الفاشية. فمن يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لابد أن يلجأ إلى الإرهاب، مثلما فعلت الحركة التفكيكية الكبرى: الصهيونية، التي طرحت تصوراً مستحيلاً: أن فلسطين أرض بلا شعب، وأن الجماعات اليهودية شعب بلا أرض. وقد ثبت من خلال الواقع أن الأرض تعج بسكانها، ولذا كان لابد من اللجوء إلى دير ياسين وكفر قاسم والطنطورة وغيرها من آليات (تفكيك) الفلسطينيين وبنيتهم الحضارية وفرض المستحيل الصهيوني على واقعهم الفلسطيني، بكل ما كان يحوي من إمكانات حضارية إنسانية. كما ثبت أن الجماعات اليهودية لا تكوِّن شعباً، ولذا فهي لا تعود إلى أرض الميعاد (كما كان الزعم والأمل) إلا بالعنف أحياناً أو بالرشوة أحياناً أخرى (وهي آليات تفكيكية أقل بطشاً، ولكنها في نهاية الأمر تفكيكية!). كل هذا يقف على طرف النقيض من محاولة اكتشاف إمكانيات الواقع (المادي والإنساني) الكامنة، ومحاولة

تحقيقها (فك الدولة الصهيونية، وتأسيس دولة تتسع لكل مواطنيها من كل الأديان والاثنيات)، فمثل هذه المحاولة هي جوهر التفكير الثوري الخلاق. لأن تحقيق الإمكانية ليس مسألة حتمية، فهي يمكن أن تُجهض من خلال القوة الغاشمة، ومن ثم لا تنتقل من عالم الإمكانية إلى عالم الواقع.

ومن خلال دراستنا لآليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص (الأدبية وغير الأدبية) تعلمنا أن هناك نموذجاً كامناً وراء أي نص، حتى لو كان فيضاً من الكلمات يحاول صاحبها أن يغرقنا فيها. وقد بذلت جهداً جهيداً أن أحتفظ بتوازني وأنا أطفو وأنزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لي الوصول إلى النموذج الكامن (المدلول المتجاوز) وراء خطابه، لأقف على أرضه الصلبة وأطل على خطابه الانزلاقي التقويضي التفكيكي. وبعد طول عناء وجدت أن تفكيكيته لا تختلف من قريب أو بعيد عن النزعة التفكيكية العامة في الحداثة الغربية (والتي أشرنا إليها من قبل). يقول دريدا في عبارة كاشفة: «سوف تتناول العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الإنسان وتاريخ فكرته وصورته و(ما هو مميز له)، وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان، وخصوصاً التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يُقال عنه إنه حيواني». ثم يضيف دريدا إنه يزعم «ولن أتمكن من التدليل هنا - بأن أيًّا من المفاهيم التقليدية (لما يميِّز الإنسان)

وبالتالي كل ما نضعه كنقيض له يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب». إن ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو أنه لا يوجد سوى عالم الطبيعة/المادة، وأن ثمة قوانين عامة تسري على الحيوان سريانَها على الإنسان، ومن ثَمَّ لابد من تفكيك الإنسان برده إلى ما هو دونه، أي إلى عالم الطبيعة/المادة والحيوان والأشياء. وهو في هذا لم يأت بجديد، فأطروحته التفكيكية المعادية للإنسان هذه لا تختلف من قريب أو بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية السائلة الجديدة.

ولكن دريدا لا ينقل إلينا مقولته ببساطة ووضوح، وإنما يلجأ إلى إغراقنا في فيض الكلمات مما يضطرنا - كما قلت - إلى الدخول في عمليات مركبة من التفكيك وإعادة التركيب. فقد قال: إنه يزعم (دون أن يملك الدليل)، ولا ندري على أي أساس إذن يمكنه أن يطلق التعميمات عن هذه الإشكالية الكبرى في العلوم الإنسانية، إشكالية الفرق بين الإنساني والطبيعي (المادي)، لعله بمجرد إحساس أو حدس أو تخمين أو حلم أو مجرد جنون، أو لعله الناقد السوبرمان الذي يقول ما يريد ويفرضه على النص الذي مات مؤلفه. من حق دريدا أن يحس وأن يحدس ويخمن ويحلم ويجن، ولكن هل من حقه أن يعمم استناداً إلى هذا الإحساس الباطني الذي لا يسنده أي دليل؟! (ولعله فعل الشيء نفسه في تفسيره لشخصية الإله تحوت كما رأينا آنفاً) خاصةً وأنه

يقرر بعد ذلك (استناداً إلى هذا الزعم الذي لا يستند إلى دليل) أن «المفاهيم التقليدية لما يميِّز الإنسان عن الحيوان لا يمكن أن تصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب» (نعم، إن العلمي هنا مرادف للتفكيكي!). ولنلاحظ هنا أنه كي يخفف من وطأة النزعة المعادية للإنسان ولمركزيته لا يشير إلى «المفاهيم الإنسانية (الهيومانية)»، وإنما إلى (المفاهيم التقليدية)، كي يعطي طابعاً ثورياً لعبارته يُخبئ تضميناتها الرجعية المعادية للإنسان. واستمراراً للتكتيك نفسه لا يشير دريدا إلى (الحيوان) مباشرةً، وإنما إلى (الكائن الحي الذي يطلق عليه الحيوان). ومصطلح (الكائن الحي) يجمع بين الإنسان والحيوان، أي إن دريدا يؤكد مقولته من خلال استراتيجية بلاغية ويسربها إلينا دون أن نشعر. وعبارة (يقال عنه) هي تهميش لحيوانية الحيوان وتشويش عليها، فهو ليس حيواناً بكل الدلالات والإيحاءات السلبية للكلمة، وإنما (يقال عنه حيوان). أي إنه يفصل من خلال عبارته بين الدال (حيوان) ومجموعة الصفات الحيوانية التي يتسم بها هذا (الكائن).

يمكن أن نزيح كل ذلك جانباً ونقول إن دريدا (يؤكد) (بالرغم من استخدامه لكلمات مثل: (أزعم) و(لا يوجد دليل) و(يقال له)... إلخ) أنه لا يوجد ما يميِّز الإنسان عن الحيوان، أي إنه يصفي تلك الثنائية الأساسية التي تسم الفكر الديني والفكر الإنساني (الهيوماني) الغربي، ثنائية الإنسان/الطبيعة، ليصبح

الإنسان كائناً طبيعياً مادياً ساقطاً في قبضة الصيرورة، وبذلك ينفصل الدال الإنساني (كما تعرِّفه الفلسفات التقليدية، باعتباره متميِّزاً عن كل الكائنات الحية الأخرى) عن مدلوله، ويذوب في سيولة كونية حياتية حيوانية، ويدخل إلى حلبة رقص الدوال، ويصبح هو الآخر نصاً مفتوحاً، تماماً مثلما سقط من قبل الإله تحوت، رمز الإنسانية، في عالم الصيرورة والسيولة المادية!

إن ما ينادي به دريدا ليس حلماً بالمستحيل، وإنما بالعكس هو حلم (واقعي) مغرق في الواقعية وفي التكيف مع المعطيات المادية. فهو يدعو إلى إنكار إمكانيات الإنسان والزجِّ به في عالم الحيوان الذي له حدود ضيقة واضحة، ويمكن دراسته علمياً ومادياً، ومن ثم يمكن التنبؤ بسلوكه بل وبرمجته. ما المستحيل في هذا؟! فليسأل دريدا إسبينوزا الذي شبَّه الإنسان بالحجر، أو نيوتن الذي شبَّه العالم بالساعة، أو داروين الذي شبَّه الإنسان بالقرد، أو فرويد الذي اكتشف أن القرد يوجد داخلنا وليس خارجنا، أو فليسأل أخيراً بافلوف والسلوكيين عن الإنسان الذي يُفترض فيه أنه يتصرف كالكلب، خاضعاً تماماً للأفعال المنعكسة الشرطية. كل هؤلاء كانوا مفكرين ماديين واقعيين رأوا الإنسان في علاقته بالحيوان والأشياء، ثم سووا الواحد بالآخر.

كل هذا يؤكد أن دريدا هو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة والاستنارة المظلمة التي تنكر مركزية الإنسان بل وفكرة

المركز نفسها، ولذا فإن حديث دريدا عن رابطة النسب التي تربط التفكيك بالاستنارة (المضيئة) هو من قبيل التدليس. وحينما أخبرته أن هناك إشاعات في شوارع القاهرة أنه أصبح إنسانياً (هيومانياً) عالمياً (وما كنت أعنيه في واقع الأمر أنه أصبح متمركزاً حول اللوجوس، لأنه يؤمن بقيم تدَّعي العالمية ما يسهم في وقف لعب الدوال)، أجاب بأنه لا يوجد تناقض بين التفكيك والدعوة الإنسانية (الهيومانية). ولكن محاضراته أظهرت عكس ذلك، أو على الأقل بينت أن الإنسانية التي يدافع عنها ليست هي الإنسانية التقليدية، وأنه متمركز حول اللوجوس وحسب، ولكنه لوجوس بلا تيلوس.. مطلق بلا غاية، معادٍ للكينونة الإنسانية.

انطلاقاً من هذا الزعم/التأكيد والشك/اليقين (عدم وجود ما يميِّز (الإنسان) عن (الكائن الحي الذي يُدعى الحيوان) يخبرنا دريدا أن من أهم وظائف الخطاب التفكيكي الحر غير المشروط تفكيك مفهوم السيادة، خاصةً (حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة). وهنا نشعر بأن خلف السيولة ثمة برنامج تفكيكي عولمي، فالدولة القومية في العالم الثالث (رغم كل مشكلاتها) ليست هي الغول الذي ظهر في العالم (المتقدم) بأجهزتها الأمنية والإعلامية والتربوية المتقدمة، وفك الدولة القومية عندنا وإضعاف سيادتها يعني فتح الأبواب على مصراعيها للشركات عابرة الجنسيات التي تفوق ميزانيتها ميزانية عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة.

ثمة أجندة خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة، وللتفكيك الذي يتشح بوشاح العلم والأخلاق، ويحاول أن يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية. وأنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أيديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخابراته وإعلامه (ويرفض في الوقت نفسه أن يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية أمنه الاجتماعي!). (وسنتناول هذا الجانب بشيء من التفصيل فيما بعد).

ما بعد الحداثة واليهودية

في أثناء حواري مع دريدا، طرحت عليه عدة أسئلة، قام بتجاهلها أو الإجابة عنها إجابة مراوغة. أما السؤال الذي استفزه فهو السؤال عن علاقة اليهودية بالتفكيكية. ولا يملك دارس اليهودية إلا أن يلاحظ أن ثمة مواطن كثيرة من التشابه بين بعض مفاهيم التفكيك والمفاهيم القبَّالية (التراث الصوفي الحلولي الذي يوحِّد بين الخالق والمخلوق، فتختفي المسافة بينهما، ويلتحمان ويكوِّنان جوهراً واحداً، بحيث لا يكون للواحد أي وجود دون الآخر، وهي حالة: وحدة الوجود). خذ على سبيل المثال مفهوم الاخترجلاف، وهو نقطة اللاحضور واللاغياب (نقطة الصيرورة

الكاملة)، فهذا المفهوم مفهوم أساسي في اليهودية، فالإله في اليهودية ليس بشراً ولكنه ذو سمات بشرية، وهو مطلق يتجاوز الطبيعة والتاريخ، ولكنه نسبي لأنه مقصور على اليهود، دائم التدخل في الطبيعة والتاريخ، بل ويحل في الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي. وفي القبَّالاه هو (الأين سوف - الذي لا مثيل له) ولكنه هو أيضاً (الآين - اللاشيء). والكلمتان، كما يشير القبَّاليون، مكونتان من الحروف والأصوات نفسها تقريباً. فكأن الإله لا هو هذا ولا ذاك، ولا هو بالغياب ولا هو بالحضور، أو هو الغياب والحضور في الوقت نفسه.

وقصة الخلق في القبَّالاه قد وُلِّدت منها كثير من المفاهيم التي تشبه في كثير من الوجوه مفاهيم التفكيك وما بعد الحداثة بخاصة مفهوم الحضور/الغياب هذا. يبدأ خلق العالم في القبَّالاه بالتسيم تسوم، أي الانكماش، وهي تعني أن الإله خَلَق العالم بأن انكمش في ذاته وانسحب من المادة الأصلية. وبعد ذلك أودع ذاته النورانية في أوعية، ولكنها ناءت بها فتهشمت في حادثة يُطلَق عليها (تَهشُّم الأوعية - شفيرات هكليم). وقد نتج عن هذا تَبعثُر الشرارات الإلهية واختلاطها بالمادة الكونية الرديئة. وقد شُبِّهت هذه الحادثة بهَدْم هيكل القدس ونفي اليهود وتَبعثُرهم في بقاع الأرض وإحلال شعب آخر محلهم. وتَهشُّم الأوعية وتداخل الخير بالشر لا يختلف كثيراً عن تشابك الثنائيات وتصفيتها، بحيث

يختفي المركز أيضاً. وبعد تَهشُّم الأوعية تأتي عملية التيقون، أي الإصلاح الكوني، إذ يبدأ الإله في جمع شتات ذاته إلى أن تكتمل. ولكنه لن يصل إلى مرحلة الوحدة والتكامل هذه إلا بمساعدة اليهود. فالإله هنا حاضر/غائب، ومطلق/نسبي، وثابت/ متغير، ومتجاوز/حالٌّ، وكلٌّ متكامل/غير متكامل.. وهي الحالة التي يطمح دريدا أن يصل إليها.

وإذا كانت فكرة المطلق/النسبي تتبدى (كما أسلفنا) في مفهوم الإله المطلق، المقصور في الوقت ذاته على اليهود، فإن فكرة الثابت/المتغير تتبدى في علاقة الشريعة المكتوبة (التوراة) بالشريعة الشفهية (التفسير الحاخامي). إذ يذهب الحاخامات إلى أن قواعد تفسير التوراة أُعطيت لموسى على جبل سيناء مع الشريعة المكتوبة التي لا يمكن فهمها بدون ما جاء في الشريعة الشفهية، أي إن الثابت (الشريعة المكتوبة) لا يمكن أن يكتمل وجوده دون المتغير (التفسير الحاخامي المستمر عبر التاريخ)، فهي عملية اخترجلافية لا تنتهي، إذ إنه لا يوجد معنى نهائي، فهو دائماً مختلف/مُرجَأ، حاضر/غائب.

ومفهوم (تناثر المعنى) يشبه مفهوم (تَهشُّم الأوعية - شفيرات هكليم) في التراث القبالي. وهو مرتبط بمفهوم الشعب اليهودي المشتت في عالم بدون مركز، فتناثر المعنى هو تشتيته في كل النص بلا مركز، فكأن المعنى المتناثر هو الشعب المنفي. وتجميع أعضاء

الشعب المنفي مرةً أخرى في صهيون من خلال عملية الإصلاح (تيقون) هو عملية الحضور (الإلهي) الكامل واسترجاع المعنى. ولذا يسخر دريدا من المفسرين الذين يودون الوصول إلى معنى نهائي (فهم مسيحيون بالمعنى النماذجي أو الوظيفي) غير قادرين على أن يعيشوا في التوتر الناجم عن الغياب داخل الحضور، وعن الحضور داخل الغياب. ويرى أن اليهودية والقراءة هما شيء واحد، هما الانتظار والإرجاء نفسه، الاخترجلاف نفسه، التوقع نفسه والأمل نفسه الذي لا يتحقق أبداً.

والتمركز حول اللوجوس والحضور الكامل، جوهر الميتافيزيقا الغربية، حالة مستحيلة في التراث الديني اليهودي. توجد في الماضي السحيق حينما كان يَهْوَه يحل في الشعب ويقوده في البادية، ويدخل معه في علاقة حوارية مباشرة، كما توجد في نهاية التاريخ في اللحظة المشيحانية حين يجمع الإله شعبه المبعثر ويحل فيه ويقوده مرة أخرى إلى أرض الميعاد ليسود العالم. أما ما بين اللحظتين، وهو التاريخ بأسره، فإن الإله غائب عنه، واللوجوس غير موجود وبالتالي لا يمكن التمركز حوله، فهي حالة تبعثر وتشتت وصيرورة عبثية كاملة. وقد تطور اللاهوت اليهودي تدريجياً ليصبح لاهوتاً بلا مركز أو لوجوس أو دال متجاوز، وهو ما يسمَّى (لاهوت موت الإله).

ومفهوم التمركز حول المنطوق، هو في واقع الأمر، صدى

لثنائية الشريعة المكتوبة والشريعة الشفهية في العقيدة اليهودية. فالشريعة المكتوبة هي التوراة التي أرسل بها الإله، كلامها واضح، ويمكن لمن يود أن يفهمها أن يفعل، وأن يفسرها دون أن يخل بمعناها، ويمكن الاحتكام إليها. فطوَّر الحاخامات فكرة الشريعة الشفهية، أي تفسيرات الحاخامات، وهي تفسيرات تستبعد الإله وتميت النص، فيفرض الحاخام/المفسر إرادته على النص، حتى إن التفسير (التلمود) أصبح يَجُبُّ الأصل (التوراة)، وحلت إرادة المفسر (الحاخام) محل إرادة المؤلف (الإله). وقد تدهور الأمر مع التراث القبَّالي، إذ أصبح هناك التصور بأن التوراة المكتوبة المتداولة غير التوراة الباطنية التي لا يراها إلا المفسر القبَّالي، ومن هنا يظهر الفرق بين توارة الخلق وتوراة الفيض. ورغم أن التفسيرات الحاخامية يُطلق عليها تعبير (شريعة شفهية) إلا أنها تعادل في واقع الأمر ما يسميه دريدا (النص - المكتوب)، أي الكلام الذي دخل عالم الصيرورة ولعب الدوال، وانفصل عن مؤلفه، وتعدى حدوده، وأصبح خاضعاً لإرادة الحاخام/المفسِّر. أما التوراة المكتوبة فهي المنطوق المتمركز حول اللوجوس، وهي ما يُطلق عليها (العمل) الذي له حدود واضحة. القضية، إذن، ليست قضية المنطوق في مقابل المكتوب، بل هي قضية المرجعية واللامرجعية، فالمنطوق (الشفهي) هنا يعني ما لا حدود ولا مرجعية ولا أصل معروفاً له!

ومفهوم (التناص) التفكيكي له ما يشبهه في التراث الديني اليهودي، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذي يسبقه والذي يليه إلى ما لا نهاية له. فإن كان ثمة تناص بين النص المقدَّس والتفسير، فهو كذلك حالة تناص بين كل التفسيرات. وهكذا، يظهر التلمود كتاباً للتفسير الذي يصبح كتاباً مقدساً يفوق في قداسته التوراه نفسها. لكن هذا الكتاب الأكثر قداسة مكتوب بيد إنسانية، فهو مطلق/غير مطلق، ثابت/متغير.. إنه الحضور/بلا حضور، والغياب/بلا غياب!

والسؤال الذي طرحته على دريدا عن العلاقة بين اليهودية والتفكيكية له دلالة بالنسبة إليه، فهو كثيراً ما يصف نفسه بأنه "يهودي" (بل ويبدو أنه يتباهى بهذه الحقيقة أحياناً)، ويوقّع بعض مقالاته بكلمة (رب ريدا Reb Rida) أي (الحاخام رضا)، أو (رب دريسا Reb Derissa) أي (الحاخام دريسا) أو (الحاخام) وحسب. ويذهب دريدا- كما أسلفنا- إلى أن ثنائية الإنسان والطبيعة وأية ثنائيات أخرى تفترض وجود عالم متراتب هرميًّا يستند إلى لوجوس/مركز يشير إلى إله متجاوز. وهو يرى أن وظيفته كيهودي في الحضارة الغربية المسيحية هي أن يفكك الأنطوثيولوجي (لاهوت الأنطولوجيا)، أي الأنطولوجيا التي تستند إلى الأصل الإلهي والتي أنتجت ثنائية الإنسان والطبيعة،

وكي ينجز هدفه، قرر دريدا (كيهودي) أن يهاجم الكتابة المتمركزة حول اللوجوس التي ورثتها الحضارة الغربية المسيحية من الآباء المسيحيين. وقد قرر أن يواجه هذا بمفهوم آخر للكتابة يتفق والمفهومَ اليهودي للكتابة، والذي يتلخص في أن الكتاب المقدَّس ليس هو الحيز الذي يحل فيه الوجود being في الكلمة. وهو يشير إلى فيلسوف يهودي آخر، معلمه إيمانويل ليفناس، الذي أكد ضرورة البحث عن العناصر التي تسبب عدم الاتساق في الميتافيزيقا الغربية. ويذهب دريدا إلى أن الميتافيزيقا الغربية تعتمد على تهديد خارجي لتحتفظ بتماسكها، هذا التهديد هو اليهودي، ولذا فإن القضاء على معاداة السامية يتطلب القضاء على الميتافيزيقا الغربية.

يربط دريدا إذن بين اليهودية والتفكيكية، وبين وضعه كيهودي واتجاهه التفكيكي. وهذا ما يفعله أيضاً بعض مؤرخي الأفكار في الغرب، خاصةً سوزان هاندلمان، التي كتبت أطروحتها للدكتوراه عن هذا الموضوع، ثم ألّفت مجموعة من الكتب تدور حول القضية نفسها وتطرح التصور نفسه.

وقد أورد بعض مؤرخي الفكر الغربي الأسباب التالية لتفسير ظاهرة أن كثيراً من المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية من حملة الفكر التفكيكي والدعاة له:

١- النفي، التجربة التاريخية الأساسية لليهود، هو تجربة اقتلاع

ثم إحلال (بالإنجليزية: displacement). فقد اقتُلع اليهود من وطنهم الأصلي وتم إحلال شعب آخر محلهم، كما تم توطينهم في بلاد غريبة عنهم. واليهودي يعيش في بلاد الأغيار وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلها، مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك، فهو فيها وليس منها. فهو الغريب/المقيم، أو المقيم/الغريب، أو الحاضر/الغائب. وهو كذلك المتجول/الدائم الذي يحلم دائماً بأرض الميعاد (وهذا هو جوهر الرؤية الصهيونية لليهودي)، وهو على وَشْك العودة دائماً، ولكنه لا يعود، فهو يعيش في المنفى الدائم. ولكن المنفى ليس بمنفى، لأنه من اختيار اليهودي، فهو في حالة صيرورة ولا معيارية، فهو الدال المنفصل عن المدلول، أو الدال الذي له مدلولات متعددة بشكل مفرط.

٢- اليهود في الاعتقاد المسيحي هم قتلة المسيح، ولذا فهم شعب منبوذ. ولكن اليهود في الوقت ذاته شعب شاهد على عظمة الكنيسة، ولذا لابد من حمايته. واليهودي يعيش في المجتمع المسيحي الذي يحميه ولكنه يرفض التجسد، فهو لا يزال في انتظار (الماشيَّح messiah - أي المسيح المخلّص اليهودي) على الرغم من أنه من وجهة نظر المسيحيين قد جاء وصُلب ثم قام. واليهود شعب مختار كما يقول كتابهم المقدس، ولكنهم في واقع الأمر شعب منبوذ. وهم شعب ينسب إليه الأغيار والمعادون لليهود قوى عجائبية (الشر والسحر) ولكنه في واقع الأمر بلا سلطة.

واليهود بهذا يصبحون دالاً بدون مدلول. ويصبح من الصعب على أعضاء هذا الشعب تبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة.

٣- يُشار إلى اليهودي على أنه صاحب هوية واضحة، ولكنه في واقع الأمر مفتقد تماماً للهوية، فهو يزداد اندماجاً في الحضارة الغربية على الرغم من كل محاولات الإفلات من قبضتها. ومن المفارقات أن إسرائيل قامت للدفاع عن الهوية اليهودية ولكنها صارت هي الآلية الكبرى لطمس معالم هذه الهوية. ومن ثَمَّ، فإن العودة التي كان المفترض فيها أن تكون نقطة التحقق والحضور الكامل أصبحت هي لحظة الغياب الكامل، وهو ما يعني اختلاط المدلولات وتعددها.

وقد طوَّرت سوزان هاندلمان مصطلح (الهرمنيوطيقا المهرطقة heretical hermenuetics) (والتي يمكن أن نسميها التفكيكية أو التقويضية اليهودية) للإشارة إلى علاقة المثقفين اليهود بالحضارة الغربية ومحاولتهم المستمرة تحطيمَ النص المقدس وتفكيكه وتقويضه (لا تفسيره).

ولكن لمَ وُصفت (الهرطقة) بأنها (هرمنيوطيقا - والهرمنيوطيقا هي فن تفسير الكتاب المقدس)؟ ترى سوزان هاندلمان أن المثقف اليهودي الذي يحاول تحطيم النص المقدَّس لجأ للخديعة بدلاً من المواجهة السافرة (وهذه هي إحدى سمات النظام العالمي الجديد بالمقارنة بالنظام الاستعماري القديم). فلم

يعلن المثقف اليهودي رفضه الحضارة الغربية، بل زعم أنه سيحاول تفسير نصوصها الأساسية تفسيراً جديداً وحسب. ولكن تفسيره كان في واقع الأمر تفكيكاً لهذه النصوص وتقويضاً لها، أي إنه ألبس هرطقته لبوس الهرمنيوطيقا واستخدام آلياتها.

و(الهرمنيوطيقا المهرطقة) - حسب تصور سوزان هاندلمان - تعبير عن رغبة اليهود في الانتقام لأنفسهم بسبب ما حاق بهم من كوارث تاريخية، وبسبب حالة النفي والتبعثر التي يعيشونها، وعملية الإحلال التي فُرضت عليهم. إنها محاولة اليهودي الانتقامَ من العالم اليوناني المسيحي الذي يزعم أن العالم يدور حول اللوجوس وحول نقطة ثبات نهائية، ولكنه قام باقتلاعه وفرض عليه النفي والتحول والصيرورة. ولذا، ورداً على ذلك، يفرض اليهودي على النص المقدس (الذي يفترض فيه الثبات) (التفسير المهرطق) و(سوء القراءة) المتعمد، الذي هو في واقع الأمر تفكيك وتقويض له وفرض للصيرورة عليه. ولكن التفسير المهرطق، على الرغم من هرطقته، يدَّعي أنه هو نفسه النص المقدس حتى يتسنى له أن يحل محله. أي إنها مؤامرة تتم من الداخل باسم التفسير، وهي في واقع الأمر تقويض: إنها فرض اللامعنى بوصفه المعنى، وفرض الظلام بوصفه النور، وفرض الهرطقة بوصفها الشريعة.. إنها عملية قلب كامل للمعنى تتم بهدوء ومن خلال الخديعة!

ولكن (الهرمنيوطيقا المهرطقة) لم تكن مقصورة على الكتاب

المقدَّس المسيحي/اليهودي، إذ قام المثقفون اليهود العلمانيون (ورثة الحاخامات) بتوجيه (الهرمنيوطيقا المهرطقة) إلى عالم الأغيار الدنيوي أيضاً، واستخدموا الخديعة نفسها على الطريقة المارانية التي تجعل اليهودي يظهر غير ما يبطن. فادعوا أنهم يقومون بعملية تفسير للتراث الإنساني، لا أكثر ولا أقل. ولكنهم في واقع الأمر كانوا يقومون بعملية تقويض جذرية.

والمثقفون اليهود المحدثون (العلمانيون - اليهود غير اليهود)، حسب هذه الرؤية، ينتمون إلى تقاليد (الهرمنيوطيقا المهرطقة)، فهم يقعون خارج التراث الغربي (المتمركز حول اللوجوس) يحاولون تحطيمه (ماركس والمجتمع - فرويد والذات البشرية - دريدا والفلسفة - بلوم والأدب). وهم أيضاً يغوصون في ظلمات النفس البشرية، ويصلون إلى عناصر الهرطقة المكبوتة التي تتحدى المعيارية القائمة، فيقومون باكتشافها وبلورتها ودفعها نحو المركز. وكما أن العالم قام بنفي اليهود وإحلال شعب آخر محلهم، فإنهم يقومون بإحلال النص المهرطق مكان النص المقدَّس، وهم بذلك يحولون الخارجي إلى داخلي والعكس بالعكس. ففرويد يتولى تعرية الرغبات المهرطقة في الذات الإنسانية. ودريدا، سيد التقويضيين، يقوم بتحطيم ركائز الفلسفة الغربية. أما بلوم فيعمل على تحطيم تقاليد الأدب الغربي الذي يرتكز على المسيحية ويبين الحرب الأزلية الدائرة بين الشعراء. وما يفعله هؤلاء المهرطقون هو

أنهم يقوضون النصوص الأصلية (المقدَّسة، الأبوية، السلطوية، الثابتة).. ومن خلال تفسيرها، يقومون بتفكيكها وتوضيح الظلمات داخلها وإطلاق هذه الظلمات من إسارها. وهم يدينون بالولاء للتقاليد الخفية (الباطنية) التي يجعلون منها التقاليد الحقيقية، ويصبح التفسير المظلم هو الوحي، ويصبح اللاوعي هو الوعي الحقيقي.

وترى سوزان هاندلمان أن تقاليد (الهرمنيوطيقا المهرطقة) لم تعد مقصورة على المثقفين اليهود - فهناك في كل أنحاء العالم (مثقفون يهود) - بالمعنى المجازي أو الوظيفي - جعلوا همهم فتح النصوص المقدسة عن طريق إعلان أن النص المقدس صامت يمكن أن يحمل أي معنى يريده المفسر، ثم قاموا بإعادة تفسيرها وتحميلها معنى مهرطقاً حتى يسود الظلام وتهيمن العدمية (ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن كلمات مثل (فوضى) و(ظلام) و(انقطاع) و(عدمية) لا تحمل أي معنى سلبي أو قدحي في معجم سوزان هاندلمان).

وهذه الرؤية قد تكون وصفاً لا بأس به لجوانب من أفكار بعض (أقول (بعض) لا (كل)) المثقفين من الجماعات اليهودية في الغرب، ولكنها لا تصفه في كليته أو في سياق تطوره. ومما لا شك فيه أن وضع اليهود في الحضارة الغربية والفكر الديني القبَّالي قد خلق تبادلاً اختيارياً (أي تربة خصبة) بين اليهودية واليهود من

جهة والتفكيك من جهة أخرى (أقول (تبادلاً اختيارياً) ولا أقول (إن اليهودية أدت إلى ظهور التفكيكية). ولكن سوزان هاندلمان (وغيرها)، كعادة العنصريين، قاموا بأخذ عنصر واحد من واقع بعض أعضاء الجماعات اليهودية وعزلوه عن سياقه، وقاموا بالتعميم استناداً إليه، ثم قاموا بإسقاطه على (اليهود).. كل اليهود، في كل زمان ومكان. وبهذا جعلوا من اليهود عنصراً أساسياً من عناصر التفكيك في المجتمع ورواد التفكيكية وأساتذتها.

وقراءة سوزان هاندلمان وغيرها لواقع (اليهود) هي قراءة غربية عنصرية متحيزة تحول اليهود إلى قوة فريدة مخيفة من قوى الظلام. تقف خارج المجتمع والتاريخ. وهي بذلك تشيئهم تماماً. والقراءة الدقيقة والإنسانية لواقع اليهود تبين أنهم لا يكوِّنون كلاًّ متماسكاً، وأنهم ليسوا شعباً (منبوذاً ولا مقبولاً)، وأنهم لا يحسون بالشتات أو عدم الانتماء أو فقدان الهوية حتى لو ادعى بعضهم ذلك. فاليهود جماعات شتى تستقي كل منها هويتها الحضارية من التشكيل الحضاري الذي تنتمي إليه.

ولا شك في أن عدم الانتماء وفقدان الهوية... إلخ هي خصائص توجد في بعض أعضاء الجماعات اليهودية في زمان ومكان محددين (وهي كانت جماعات مهاجرة في العالم الغربي حتى عهد قريب)، ولكنها لا توجد في كل زمان ومكان، وهي

غالباً ما تزول بزوال الظروف الحضارية والاجتماعية التي أدت إلى ظهورها. فلا توجد هوية يهودية واحدة، بل توجد هويات يهودية تختلف باختلاف المجتمعات التي (ينتمي) إليها أعضاء الجماعات اليهودية. ولكن العنصريين والصهاينة قاموا بتحويل الجزء إلى كل، والظاهرة المؤقتة إلى صفة دائمة أزلية، والتبادل الاختياري إلى سببية صلبة. ثم قاموا بانتزاع اليهود من أي سياق حضاري وإنساني، وحوّلوا السمة الجزئية إلى سمة عامة دائمة لصيقة بطبيعة اليهود في كل زمان ومكان. وبذلك تحول المثقف اليهودي إلى قوة ميتافيزيقية، الرغبة في التفكيك جزء عضوي حتمي من طبيعته.

إن سوزان هاندلمان وغيرها من المؤرخين انطلاقاً من عنصريتهم (المعادية لليهود/الصهيونية) جعلوا من العناصر الفرعية (وجود عناصر تفكيكية في بعض جوانب الفكر الديني اليهودي وفي فكر بعض المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية) عنصراً أساسياً وحاسماً. وفي تصوري أن هذا العنصر الحاسم هو أن الحضارة الغربية العلمانية الحديثة - كما أسلفنا - هي في جوهرها حضارة تفكيكية، فحين أعلنت هذه الحضارة إلغاء فكرة الإله أو تهميشها، لم يكن هناك بُد من تفسير الإنسان في إطار طبيعي مادي، فأصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة يُرد في كليته إليها، فيتحول من كائن إنساني متجاوز للطبيعة/المادة إلى كائن مادي

يمكن تفكيكه إلى عناصره المادية الأولية، خاضع لحركة الطبيعة والمادة، غير قادر على تجاوزها أو التحكم فيها. وهذا هو ما فعله توماس هوبز (غير اليهودي)، الذي أعلن أن الإنسان (الذي يعيش في عالم الطبيعة/المادة وحسب) إن هو إلا ذئب لأخيه الإنسان. وجاليليو، ومن بعده نيوتن، كانا (مسيحيين)، وأنكرا على الإنسان أية مركزية. وجاء داروين غير اليهودي، قبل فرويد اليهودي، واكتشف الظلمات المستقرة في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية. وجاء بعد فرويد عشرات المحللين النفسيين من غير اليهود ممن تبنوا الرؤية الفرويدية بحماس بالغ، وقاموا لا بتطبيقها وحسب، وإنما بتعميقها كذلك. وهذا في مقابل العشرات من المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ممن رفضوا هذه الرؤية التفكيكية العدمية مثل إريك فروم وليونيل ترلينج. ويُعد ماير إبرامز، الناقد الأدبي، الأمريكي اليهودي، من أكثر المدافعين عن الرؤية الإنسانية الهيومانية حماساً ومن أكثر مهاجمي الرؤية التفكيكية شراسة. وإذا كانت يهودية المفكر اليهودي هي سبب نزوعه نحو التفكيك، فلمَ لمْ يظهر التفكيك بين المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية في الشرق؟

وقد تحدث فاكيلاف هافل، المؤلف المسرحي (رئيس جمهورية التشيك) عن الجانب التفكيكي في الحضارة الغربية، فلم ينسبه إلى اليهود، وإنما حاول أن يفسره بطريقة أكثر عمقاً وشمولاً فقال:

«هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في ظل أول حضارة ملحدة في التاريخ البشري. فلم يعد الناس يحترمون ما يُدعَى القيم الميتافيزيقية العليا، والتي تمثل شيئاً أعلى مرتبة منهم، شيئاً مفعماً بالأسرار. وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، إذ إنني أشير إلى أي شيء مطلق ومتجاوز. هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقاً لهم، ولكنها فُقدت الآن. وتكمن المفارقة، أننا بفقداننا إياها نفقد قبضتنا على المدنية، التي أصبحت تسير بلا أي تحكم من جانبنا. فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بُعده الإنساني».

إن الانتماء إلى العقيدة أو الإثنية اليهودية لا يفسر النزعة التفكيكية في فكر المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية (ابتداءً من القرن التاسع عشر)، وإنما يفسرها الانتماء إلى الحضارة الغربية التي يهيمن عليها النموذج المادي اللاعقلاني السائل. وتفكيكية الحضارة الغربية (لا هيمنة اليهود، وسيطرتهم على الإعلام، وطبيعتهم الشريرة، إلى آخر هذه الترهات) هي ما يفسر انتشار فكر دريدا وفلسفته التفكيكية. ولا يمكن إنكار أن يهودية الكاتب التفكيكي قد عمَّقت من تفكيكيته، ولكنها لم تتسبب فيها بدايةً، ولا يمكنها أن تفسر ذيوع وتأثير الفكر التفكيكي بهذا الشكل المذهل. ولنأخذ فرويد على سبيل المثال، فمن المعروف أنه

تأثر بالقبَّالاه وبرؤيتها للكون (يصف البعض القبَّالاه بأنه قامت بتأليه الجنس وتجنيس الإله، وهذا هو جوهر فكر فرويد، الذي جعل من (إيروس) المدلول المتجاوز الذي يحل محل اللوجوس والتيلوس). ولكن كان هناك عشرات آخرين من دارسي علم النفس غير اليهود الذين لم يعرفوا شيئاً عن التراث الديني اليهودي، وربما لم يسمعوا قط عن القبَّالاه، كانوا قد بدؤوا يتجهون الاتجاه نفسه نحو رد النفس البشرية إلى إيروس، الذي أخذ تدريجياً يتحول إلى نموذج تفسيري عام. وفرويد جزء من هذا الاتجاه العام في الحضارة الغربية، وما كانت أفكاره تجد هذا الصدى في المجتمعات الغربية (ثم في كثير من المجتمعات الحديثة) لو لم يكن هناك هذا الاتجاه الحضاري العام.

والشيء نفسه ينطبق على دريدا. فهو ولا شك قد تعمَّقت نزعته التفكيكية من خلال قراءة بعض (لا كل) جوانب التراث الديني اليهودي، ولكنها لم تنشئها. ويمكن القول بأن دريدا كان مرشحاً أكثر من أي مفكر آخر لأن يصبح فيلسوف التفكيكية، لا بسبب يهوديته وإنما بسبب هامشيته (التي لعبت يهوديته دوراً في تعميقها). فهو شخص مقتلع، لا جذور له، فقد كان عضواً في جماعة وظيفية استيطانية هي جماعة المستوطنين الفرنسيين البيض الذين كانوا مرتبطين عضوياً (مادياً وحضارياً) بالوطن الأم فرنسا. والجماعة اليهودية في الجزائر أصبحت جزءاً لا يتجزأ من

الجماعة الاستيطانية الفرنسية، فقد مُنح يهود الجزائر الجنسية الفرنسية عام ١٨٣٠م، وبهذا يكون اليهودي الجزائري - الذي أصبح جزءاً من الجماعة الاستيطانية - شخصاً يعاني من الهامشية لعدة أسباب، فهو مستوطن فرنسي ترك وطنه واستقر في أرض الآخرين التي اغتصبها منهم وعاش في وسطهم برغم أنفهم، فهو هامشي بالنسبة لوطنه الأصلي (فقد هاجر منه). وهو هامشي بالنسبة للسكان الأصليين، فقد عاش بينهم ولكنه حوَّل ولاءه إلى المغتصبين. بل هو هامشي بالنسبة لجماعة المستوطنين الفرنسيين أيضاً، وهي جماعة عنصرية لا يمكن أن تقبل اليهودي عضواً فيها. ولا شك في أن سفارديته ساهمت في تعميق تهميشه، فاليهود السفارد كانوا يتمتعون بمركزية ثقافية بين أعضاء الجماعات اليهودية، وكانوا هم أرستقراطييها الثقافيين، ولكن عملية الطرد والنفي والتشتيت (بالإنجليزية: dispersion) والتناثر والتبعثر (التي تذكرنا بتناثر المعنى وبعثرته في النص) أثرت عليهم بشكل عميق، وكان لهذا آثاره في القبَّالاه اللوريانية (التي وضع أسسها يهودي سفاردي آخر هو إسحاق لوريا). كما يلاحظ أن التجربة الأساسية في تاريخ اليهود السفارد هي تجربة المارانو الذين أبطنوا اليهودية وأظهروا الكاثوليكية، ولكن يهوديتهم المستبطنة تآكلت واختفت، ولذا كان اليهودي المارانو إنساناً هامشياً تماماً بالنسبة لكل التقاليد الدينية والثقافية التي يتحرك فيها، فهو لا يؤمن

بالكاثوليكية ولا يعرف اليهودية (فهو يهودي غير يهودي). وقد وصف دريدا نفسه بأنه مارانوي.

باختصار شديد. إن هامشية (لا يهودية) دريدا جعلت منه مرشحاً لأن يكون فيلسوف التفكيك الأول، فهو ذاته إنسان مفكك تماماً. فهو فرنسي ولكنه من أصل جزائري، وهو جزائري ولكنه عضو في جماعة استيطانية فرنسية، وهو يهودي سفاردي لا ينتمي إلى التيار الأساسي لليهودية، وهو لا يؤمن بهذه اليهودية ولا يكنُّ لها الاحترام، ولكنه مع هذا يشير إليها دائماً. إن كان هناك دال بدون مدلول، فإن جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي المارانوي هو هذه الحالة، فهو ليس بفرنسي ولا جزائري ولا يهودي، كما أن مشروعه الفلسفي هو إنهاء الفلسفة.

تتجاهل سوزان هاندلمان (ومعها كثير من المؤرخين الغربيين) هذه الحقائق، ويسقطون كل هذه الاعتبارات الحضارية، ويجعلون الهرمنيوطيقا المهرطقة ظاهرة يهودية وحسب، لا تنتمي للحضارة الغربية، وإنما تؤثر (وربما تتحكم) فيها.

إن دريدا - في تصوري - لا يقدم فلسفة يهودية، ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية (الانتقال من المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة). ورغم وجود أفكار تفكيكية وما بعد حداثية في مدارس التفسير اليهودية (التي اطلع عليها دريدا وتأثر بها، فهو تلميذ ليفناس) إلا أنه يظل مفكراً

غربياً بالدرجة الأولى، ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد في تصعيد التفكيكية وتعميقها.

وعلى الرغم من أن تصوري لإشكالية علاقة اليهودية بالتفكيكية يختلف بشكل جوهري عن تصور المؤرخين الغربيين للمشكلة (بما في ذلك سوزان هاندلمان ودريدا ذاتهما)، إلا أنني آثرت أن أطرح سؤالي عليه بطريقة محايدة، بحيث لا يعرف أأنا مع هذه الرؤية لليهود أم لا. وقد بدأت بأن سألته: (هل تعرف سوزان هاندلمان؟) فأجاب بالإيجاب (وهنا كنت على وَشْك أن أفاجئه بالقول إنه فهم سؤالي، وأجاب عليه، وأنني فهمت إجابته، مما يعني أنه قد حدث تواصل بيننا، وأن الدوال لها علاقة وثيقة بالمدلولات رغم وجود مترجم! ولكنني عدلت عن ذلك حتى أركز على الموضوع الأساسي). بعد أن أجاب على سؤالي، قمت بتلخيص أفكار المؤرخين الغربيين التي أوردتها من قبل، وهي أفكار لا يوافق عليها وحسب، بل صرح بها هو نفسه، كما بيَّنت سالفاً. ولكنه بدلاً من أن يحاورني بشأنها أشاح بيديه وقال: (فلتسأل سوزان هاندلمان)!

وإجابته هذه تحتاج إلى تفكيك وتركيب، وأنا أذهب إلى أن الحضارة الغربية الحديثة حين أخذت تنتقل من المادية الصلبة إلى المادية السائلة، ومع تزايد معدلات الترشيد (المادي) والتحكم في معظم جوانب الواقع الإنساني (عن طريق - نور العقل -

والاستنارة المضيئة) من جانب البورجوازية النفعية، ولصالحها - بدأ الإنسان الغربي في التمرد على هذه العملية. ويمكن القول بأن الثورة التفكيكية وتزايد معدلات النسبية هي أحد أشكال هذا التمرد. ولكن لهذا التمرد شكلاً آخر، يُعد نقيض الشكل السابق، وهو البحث عن مقدس. ولكن الإنسان الغربي في بحثه هذا كان يتحرك، كما هو متوقع، داخل حدود النموذج الإدراكي المهيمن، وهو النموذج المادي، لذا فقد بدأ يبحث عن مقدس في هذا العالم، تحت سقفه المادي، وليس مفارقاً له. وقد وجدت هذه الثورة ضد البورجوازية والعقلانية المادية ضالتها في شخصيات تُمثل قوى الظلام والتمرد مثل فاوستوس ودراكيولا واليهودي التائه، وهي كلها شخصيات غير إنسانية وهامشية متمردة، لا على حالة اجتماعية أو تاريخية بعينها وإنما على الحالة الإنسانية نفسها. وهي شخصيات يمكن أن نصنفها بأنها (شيطانية) بمعنى أنها تشارك الشيطان في كثير من سماته (في قصيدة (ميلتون) للشاعر الرومانسي الإنجليزي وليام بليك يقول: "إن ميلتون في ملحمته الفردوس المفقود كان من أتباع الشيطان دون أن يدري". ولعل عبادة الشيطان هي تعبير عن هذه النزعة نفسها في الحضارة الغربية).

وترسانة العنصرية الغربية تجاه اليهود ثرية وقوية. ومن ضمن عناصرها ما يسمَّى بشيطنة اليهود (بالإنجليزية: ديمونيزيشن

demonization)، وهي شكل من أشكال التفكيك. فبدلاً من رؤية اليهودي باعتباره إنساناً له نصيبه الإنساني العادي من الخير والشر، يُنظر إلى اليهودي باعتباره ممثلاً للشيطان وشروره. ولكن مع التحول من الصلابة إلى السيولة في الحضارة الغربية، ومع تصاعد عبادة الشيطان، تصبح الصفات التي كانت سبب النفور من اليهودي، هي نفسها الأسباب التي تؤدي إلى تقديسه. والتقديس هو مقلوب الشيطنة، وكلاهما يقذف باليهودي خارج حدود الزمان والمكان! وهكذا.. في بحثها عن المقدَّس/الشيطاني، مقدَّس عصر المادية السائلة، تقوم الحضارة الغربية بتقديس اليهودي باعتباره أيقونة الضياع والعبث والتبعثر والتشتت والتفكيك والظلام، وهو تقديس يزود (المؤمن) بمركز فيريح أعصابه، ولكنه إيمان لا تتبعه أية أعباء أخلاقية، وإنما يأخذ أشكالاً مسرحية بلا مضمون، مثل الاعتذار عن الهولوكوست (التي حدثت في الماضي)، أو تحريم المساس بحرمة الإبادة النازية ليهود أوربة (أعرِّف الحداثة المادية بأنها ميتافيزيقا منفصلة عن القيمة، وتقديس اليهودي ينضوي تحت هذا النمط). ولكن أيقنة اليهودي بهذا الشكل تُشيِّئه تماماً، ثم تجعله قوة من قوى الظلام والتشتت والاغتراب، وهو شيء مقبول ومرغوب ومحبوب تماماً في الحضارة الغربية في عصر المادية الجديدة واللاعقلانية السائلة، كما أنه جزء من الاعتذاريات الصهيونية التي يتم من خلالها تبرير التجربة

الاستيطانية الإحلالية في فلسطين وتبرير حوسلة اليهودي (أي تحويله إلى وسيلة)، مجرد أداة للاستعمار الغربي في شكله الاستيطاني الإحلالي.

* * *

ما بعد الحداثة والصهيونية والنظام العالمي الجديد

ولكن ما بعد الحداثة ليست مجرد ديباجات اعتذارية يستخدمها الصهاينة، فثمة تماثل بنيوي عميق بين الواحد والآخر.

١- أشرنا من قبل إلى أن جذور التفكيك العدمي التقويضي كامنة في منظومة التحديث الغربية التي تدور في الإطار المادي، فالتفكيك ليس ظاهرة يهودية، وإنما ظاهرة غربية مادية. وإن كانت هناك عناصر داخل التراث الديني والإثني اليهودي جعلت لدى أعضاء الجماعات اليهودية قابلية خاصة لتقبُّل وترويج الرؤية التفكيكية العدمية. والصهيونية في تصورنا ليست ظاهرة يهودية، وإنما هي من إفرازات الرؤية العلمانية الإمبريالية الغربية التي حولت العالم بأسره إلى مادة استعمالية. كما أنها استخدمت اليهودية كديباجات لتبرير عنفها وعنصريتها. وبالتالي، يمكننا أن نطبِّق المنهج الذي استخدمناه في تفسير التفكيكية اليهودية على علاقتها بالصهيونية (باعتبارها وريثة بعض جوانب التراث اليهودي الحاخامي، وإفرازاً للحضارة الغربية لبعض مقولات ما بعد الحداثة).

٢- تقوم الصهيونية بتفكيك كل من اليهودي والعربي. فكلاهما لا يتمتع بأية مطلقية، وكلاهما ليست له قيمة تذكر في حد ذاته: فاليهودي، شأنه شأن العربي، شخص لا جذور له،

ومن ثم يمكن نقله ببساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تُفرض عليه هوية جديدة، فيصبح اليهودي المستوطن الصهيوني، ويصبح العربي اللاجئ الفلسطيني، وتصبح فلسطين إسرائيل، بل ويصبح الوطن العربي السوق الشرق أوسطية ! فكأن علاقة الدال بالمدلول في الخطاب الصهيوني مسألة هشة عرضية، قابلة للتغير، أي إن المدلول هنا سقط تماماً في قبضة الصيرورة. وينطبق الشيء نفسه على المشروع الصهيوني. فهو يدَّعي أنه مشروع يهودي، ولكنه يهدف إلى مَحْو يهودية المنفى (أي اليهودية عبر تاريخها)، وإلى محو اليهود عن طريق تطبيعهم ودمجهم في مجتمع الأغيار، فهو دال دون مدلول، أو دال مدلوله نقيضه. ولا يختلف الأمر كثيراً على مستوى التطبيق، فالدولة التي أسستها الصهيونية هي دولة تزعم أنها يهودية، ولكن، مع هذا، ليس لها مضمون يهودي، وهي تُعَدُّ من أكثر الدول علمنة في العالم، وتتهدد الهويات اليهودية الدينية والإثنية.

٣- الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، نسبية تماماً تؤمن بالصيرورة الكاملة. وانطلاقاً من هذه الصيرورة، وإنكار الكليات والحق والحقيقة - يُستخدَم العنف لتغيير الوضع القائم لصالح صاحب السلاح القوي.

٤- يتبدَّى هذا الإيمان بالصيرورة في برجماتية الصهيونية (وما بعد الحداثة). فالصهيونية تملك مقدرة هائلة على التحرك دون

مطلقات، وقد أسست دولة وظيفية في العالم العربي، تغيَّر دورها من مرحلة لأخرى، حتى تتسنى لها خدمة المصالح الغربية بكفاءة عالية.

٥- انطلاقاً من هذا الإيمان بالصيرورة، تذهب ما بعد الحداثة إلى أنه لا توجد نظرية (قصة) كبرى تنبع من إنسانيتنا المشتركة، ولذا لا تبقى سوى قصص صغرى ليس بإمكان البشر جميعاً أن يشاركوا فيها. كما أن الصهيونية هي أيديولوجية القصص الصغرى التي لا تؤمن بقصة إنسانية كبرى، فالصهيوني يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في فلسطين انطلاقاً من (شعوره الأزلي بالنفي وحنينه إلى صهيون)، أي إنه يدور في نطاق قصته الصغرى. وحيث إن ارتباط العرب بفلسطين ووجودهم فيها يقع خارج نطاق هذه القصة، فلا شرعية لها، بل ولا وجود.

٦- يُلاحَظ أن كلاً من الصهيونية وما بعد الحداثة يتسمان بالثنائيات المتعارضة المتطرفة التي تؤدي إلى العدمية. فما بعد الحداثة تطرح تصوراً للحقيقة باعتبارها حضوراً كاملاً مطلقاً. وحيث إن مثل هذا الحضور مستحيل، فهي تعلن أنه لا توجد حقيقة على الإطلاق. وهذا لا يختلف كثيراً عن طرح الصهاينة لفكرة اليهودي الخالص (المطلقة) كمعيار وحيد للهوية اليهودية. وحيث إن مثل هذا اليهودي غير موجود في عالم المنفى، فإن عالم المنفى والأغيار يُرفَض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية

الخالصة. ثم تزول الثنائية تماماً حين نكتشف أن الدولة اليهودية الخالصة ستُعيد صياغة اليهودي ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحدية. أي إنه تم الانتقال من التعارض الكامل إلى التماثل الكامل، ومن ثَمَّ إلى الواحدية التي تمحو الثنائية.

ولكن ثمة نقاط اختلاف عميقة أيضاً بين ما بعد الحداثة والصهيونية تبين أن مقولات ما بعد الحداثة النسبية تستخدم في عملية تقويضنا وتفكيكنا، حتى يمكن للمشروع الصهيوني أن يتحقق على أرضنا.

١- وقيم مثل التبعثر والتشتت والضياع - من منظورنا، نحن الذين نود بناء أوطاننا - لا نراها باعتبارها قيماً إيجابية، وإنما هي قيم ظلامية.. ظلاميتها واضحة لا شبهة فيها، تُستخدم (عن وعي أو غير وعي) كستار من الدخان لتغطية استراتيجية الاستعمار الغربي العامة منذ منتصف القرن التاسع عشر: تقسيم المنطقة والتهامها أو على الأقل الاستمتاع بخيراتها بأقل الأسعار. وهي الاستراتيجية التي بدأ تنفيذها بالقضاء على تجربة محمد علي التحديثية (التي لم تكن معادية للغرب أو لإسرائيل، ولم تكن مؤيدة للإرهاب!)، وتبدت في القضاء على تجربة عبد الناصر (التحديثية والاشتراكية)، ولا تزال تتبدى في ضرب العواصم العربية التي تُبدي رغبة في التنمية المستقلة. وهذا ما سبَّب الحرج لدريدا حينما طرحت عليه بعض أفكاره وبعض أفكار مؤرخي

الفكر الغربي التي يتبناها ويروج لها هو نفسه، في مكان آخر وزمان آخر، غير مكاننا وزماننا.

٢- نحن - ابتداءً، كما سبق - لا نصدق الحديث عن اليهودي باعتباره (منفياً أزلياً يرحل من مكان إلى آخر دون حلم بالعودة)، وأنه إبراهيم التوراتي الذي (لا يعود)، والذي يقبل النفي والانقطاع، ولا يحاول الاتحاد بنقطة الأصل الثابتة... إلخ. أليست التجربة الاستيطانية الصهيونية هي بحث عن نقطة الأصل الثابتة، ورغبة في الحضور الكامل: رغبة عارمة إلى درجة أن الصهاينة يستولون على أرض غيرهم بقوة السلاح ويطردون أهلها ليحولوهم إلى منفيين أزليين عن نقطة أصلهم الثابتة؟!

٣- مصر جزء من التشكيل الحضاري العربي، وهو تشكيل قومي يحاول تحديث نفسه وأن يصل إلى قدر من الوحدة والتكامل، بينما تحاول الدولة الصهيونية تفكيكه وإعادة تركيبه على هيئة السوق الشرق أوسطية، حتى يصبح شرقنا العربي دويلات متناثرة لا مركز لها، دوال متراقصة دون مدلولات. وفي وسط هذه الرقصة المجنونة تظهر إسرائيل باعتبارها المركز الوحيد، بل المدلول المتجاوز (أو كما قال بيريز: الأموال الخليجية والمياه التركية والعمالة المصرية، ثم أولاً وأخيراً، العقل الإسرائيلي، المحرك الأول! (باللاتينية: primum mobili!). وبذا يصبح العالم (لوجو سنتريك) (متمركزاً حول اللوجوس). لكن بدلاً من أن

يكون اللوجوس هو اللـه أو فكـرة العروبـة، تصبـح إسـرائيل هـي إسرائيل العظمى التي كانت تطمح أن تمتد من النيـل إلى الفـرات، وتكتفي الآن (في ظل النظام العـالمي الجديـد) أن تهيمـن اقتصاديـاً واستراتيجياً وحضارياً على العالم العربي بأسره.

وما بعد الحداثة - في تصوري - هي أيديولوجية النظام العالمي الجديـد، وهـو نظـام مرتبـط تمـام الارتبـاط بأيديولوجيـات نهايـة التـاريخ. وهـي أيديولوجيـات نابعـة مـن الموقـف المـزدوج لعصـر الاستنارة من التاريخ: موقف هيجلي يُقدِّس التاريخ ويؤكد أن لـه غاية محددة، وأنه يصل إلى نهايته حين تتحقق هذه الغاية، وموقف معادٍ لهيجل يرى أن التاريخ لا غاية له ولا هدف. والتياران، كما سنبين، في تقديسهما وفي عدائهما للتاريخ، منكران له.

* * *

١- التاريخ يصل إلى نهايته عند تَحقُّق غايته: فوكوياما وهنتنجتون

أ) فوكوياما ونهاية التاريخ

يرى فرانسيس فوكوياما أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر. وهو عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى إن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت الأشكال السابقة للحكم.

ويستخدم فوكوياما نموذج العلوم الطبيعية (المادية) لتفسير التاريخ. فالعلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعي المهم الوحيد الذي يُجمع الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغائية، ومن ثم يقرر فوكوياما أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنه يفرض على العالم (الطبيعة والإنسان) تطوراً شاملاً يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحرة، أي أن ما تمكن تسميته (الرأسمالية العلمية)، الممثل الوحيد والحقيقي للمبدأ

الطبيعي/المادي الواحد، قد حلت محل ما كان يُسمَّى (الاشتراكية العلمية)، التي كانت تدَّعي لنفسها شرف تمثيل المبدأ الطبيعي. وبذا، تَحوَّل الإنسان في الشرق والغرب إلى الإنسان الاقتصادي (المادي) الذي يمكنه إدارة حياته على أسس علمية رشيدة.

إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان وانتصار الطبيعة/المادة، أي الموضوع (اللاإنساني) على الذات (الإنسانية)، ومعناه تَحوُّل العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية (التي تجسدها الحضارة الغربية)، والتي لا تُفرِّق بين الإنسان والأشياء والحيوان، والتي تُحوِّل العالم بأسره إلى مادة استعمالية.. فنهاية التاريخ هي في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني، وبداية التاريخ الطبيعي.

ب) صموئيل هنتنجتون والصدام بين الحضارات

أشار بعض المحللين السياسيين إلى أن أطروحة هنتنجتون هي نقيض أطروحة فوكوياما، فبينما يعلن الأول تَصاعُد الصراع بين الحضارات، يعلن الثاني انتهاء الجدل والتدافع والتاريخ. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن التعددية التي يطرحها هنتنجتون واهية زائفة، إذ تطل الثنائية الصلبة بوجهها. فالعالم - بحَسبه - ينقسم إلى قسمين اثنين: الغرب من ناحية، وبقية العالم من ناحية أخرى (أو كما يقولون بالإنجليزية: ذا ويست آند ذا رست the West

and the rest). وأن العالم بأسره يتحرك في واقع الأمر نحو الغرب (تماماً مثلما بشر فوكوياما). وسنكتشف أن كلمة (الحداثة) تعني في واقع الأمر (الغرب)، فثمة تَرادُف بين هاتين الكلمتين عند هنتنجتون (وهناك كلمات أخرى مثل (السوق الحرة) و(الديمقراطية) و(الفردية) تؤكد هذا الترادف). أو كما يقول هنتنجتون: «إن الحضارة الغربية حديثة وغربية»، أي إن التحديث هو التغريب، ومن ثَمَّ فإن (من يود أن يُحدِّث فليُغرِّب). وهو يقتبس باستحسان بالغ كلمات نايبول (الكاتب الجامايكي الذي تَخصَّص في تأليه الغرب وتجريح العالم الثالث، ومنه وطنه الأم، الهند، كما تَخصَّص في الهجوم على الإسلام، والذي (كوفئ) على ذلك بمنحه جائزة نوبل في الآداب لعام ٢٠٠١م): (إن الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس). ومعنى ذلك أن الحضارة الغربية حالة طبيعية، صفة لصيقة بطبيعة الإنسان، ومن ينحرف عنها فهو إنسان غير طبيعي وشاذ! وهذا يعني أن التاريخ يتبع مساراً واحداً، وأن هنتنجتون يؤمن بالنموذج أحادي الخط، رغم كل حديثه عن التعددية والصراع.

إذن.. ثمة ثنائية حادة واستقطاب متطرف في عالم هنتنجتون بين الأنا الغربي (الحديث العلماني) من جهة، والآخر (غير الغربي وغير الحديث وغير العلماني) من جهة أخرى، وهي ثنائية لابد

أن تُمحَى، وهذا هو في واقع الأمر هو صراع الحضارات، أي صراع الحضارة الغربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى. وهي الثنائية نفسها الكامنة في عالم فوكوياما. ولكن نقطة الاختلاف الأساسية بين الاثنين هو اختلاف حول سرعة الوصول، ففوكوياما زادت حرارته المشيحانية فتَعجَّل، وأعلن أننا قد (وصلنا) و (عدنا)، ولذا فهو يُعلن نهاية الآخر وانتصار الذات ونهاية التاريخ وبداية الفردوس الأرضي! أما هنتنجتون فهو أقل تفاؤلاً؛ إذ يرى أن الطريق إلى النهاية الفردوسية الطبيعية في لحظة الوصول ليست بهذه البساطة. وحتى يوضح وجهة نظره، يشير إلى تلك الأيام الجميلة حينما كان الغرب يهيمن على المؤسسات السياسية والأمنية الدولية والاقتصادية.

ويقين هنتنجتون بشأن الحضارة الغربية باعتبارها حالة الطبيعة أمر يثير الخوف. فمن يقاوم حالة الطبيعة لابد من تقويمه بطبيعة الحال ووضعه على المسار الطبيعي، فهو المسار الوحيد والصحيح، الأمر الذي يتطلب طبعاً اتخاذ بعض الإجراءات الطبيعية غير السارة، وطرح بعض الحلول الطبيعية الجذرية النهائية، مثل إسقاط الحكومات القومية (التي تتمسك بأهداب خصوصية زائفة)، ودك العواصم المقاومة (التي تدافع عن قيم لا جدوى لها مثل الكرامة والعزة الوطنية)، واستباحة المدن والقرى العاصية التي تقاوم قانون الطبيعة والتطور الغربي! وقد رجحت أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) من كفة هنتنجتون على كفة فوكوياما!

٢- التاريخ لا هدف له ولا غاية: ما بعد الحداثة

تؤكد ما بعد الحداثة غياب المرجعيات وتآكل الذات وفقدانها حدودها، وتآكُل الموضوع وفقدانه حدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية، ومن ثم استحالة الوصول إلى فكرة الكل، سواء كانت هي فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية (أساس الأنطولوجيا الغربية). (تُعتبَر فلسفة ما بعد الحداثة قمة الثورة ضد الهيجلية، وهي تَبلور للاتجاه الفلسفي الغربي المعادي للفلسفة). ولكن هذا يعني في واقع الأمر اختفاء العقل، أي الملَكة التي يقوم الإنسان من خلالها بمراكمة المعنى والإنجازات، ويظهر ما سماه أحدهم (ذاكرة الكلمات المتقاطعة) - كما ذكرنا سابقاً -، أي المعلومات المتناثرة التي لا يربطها رابط، وينشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي، تَغيُّر مستمر بلا ماضٍ ولا مستقبل، تجارب دائمة بلا عمق ولا معنى. ويتحول التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، وزمن مسطح لا عمق له، ملتف حول نفسه لا قسمات له ولا معنى. ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل، ويتساوى الجميع تماماً مثل تَساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء. ولكنه تَزامُن دون استمرار، فثمة انقطاع كامل. ومن هنا، يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن إحلال القصص الصغيرة (أو الجزئية أو الذاتية) محل القصة الكبيرة (أو الشاملة أو الكلية)، أي أن الإنسان غير قادر على الوصول إلى رؤية تاريخية شاملة

تضم البشر كافة، ولكنه قادر على خوض تجارب جزئية يمكنه أن يقصها بدرجات متفاوتة من النجاح والفشل، ولكنها لا ترقى قط إلى مستوى أن تكون تاريخاً عاماً للبشر، فليست لها أية شرعية خارج نطاق تجربته.

إن ما بعد الحداثة قد لا تطرح نماذج خطية تطورية أو حلولاً نهائية، وقد لا تبشر بالفردوس الأرضي أو باليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية.. ولكنها هي أيضاً إعلان لنهاية التاريخ، ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر، ليحل محله إنسان ذو بُعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة أو دون أية مرجعيات، يعيش منكفئاً إما على ذاته الطبيعية التي لا علاقة لها بما هو خارجها، فهي مرجعية نفسها، أو على كليات لاإنسانية مجردة لا علاقة لها بالإنسان كما نعرفه. وهذا الإنسان لا ذاكرة له، فهو يعيش في (اللحظة) دائماً، في قصته الصغرى. ولذا، لخص أحدهم ما بعد الحداثة بأنها نسيان نشط للذاكرة التاريخية، وهي طريقة متضخمة متورمة للقول بنهاية التاريخ. ويمكننا القول بأنه إذا كان فوكوياما قد اكتشف نهاية التاريخ؛ فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله.

ويمكننا أن نتساءل الآن: ما علاقة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وما بعد الحداثة بواقعنا وبالنظام العالمي الجديد؟

وكي نجيب عن هذا السؤال لابد من تعريف هذا النظام العالمي

الذي يُوصف بأنه (جديد). يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد إن هو إلا امتداد للنظام العالمي القديم، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر ما بعد الحداثة. وتذهب هذه الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية إلى أن العالم مادة، وأن هذه المادة مادة استعمالية بالدرجة الأولى، والإنسان، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم، هو أيضاً مادة استعمالية، ولذا فهو كائن ذو بُعد واحد، تحركه الدوافع المادية وأهمها الدافعان الاقتصادي والجنسي. ولذا فالمصالح الاقتصادية والبحث عن اللذة (التي لا تتجاوز عالم المادة والحواس الخمس، ولا تصل إلى عالم التطلعات والأسرار والأشواق والتاريخ المركب) هي المحرك الأول والأخير لسلوكه، وهي المرجعية النهائية لوجوده.

والمنظومة القيمية الغربية منظومة كلية شاملة تسري على الإنسان والطبيعة، وعلى كل البشر في الشرق والغرب. فالجميع مادة استعمالية. ومع هذا، توجد داخل هذا الإطار الكلي الشامل ثنائية الأنا والآخر. ولذا، ففي داخل هذه المنظومة التي تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية، نجد أن الإنسان الغربي مادة مستعمِلة (بكسر الميم) أكثر منها مادة استعمالية، أما سكان آسيا وإفريقية فهم على العكس.. مادة استعمالية أولاً وأخيراً. ولذا، عبَّرت هذه الرؤية عن نفسها في النظام الدولي القديم على هيئة خطاب عنصري يؤكد التفاوت بين الأجناس، كما يؤكد (عبء الرجل الأبيض ورسالته الحضارية).

وانطلاقاً من ثنائية الأنا والآخر العنصرية الصلبة، كان النظام الإمبريالي القديم يحاول استعباد الشعوب الأخرى، فيحاول أن يقف عملياتِ التحديث في أي مكان في العالم، ويقمع كل الثورات ليضمن تَدفُّق العمالة والمواد الخام الرخيصة، وليضمن وجود مجال حيوي يشكل امتداداً استراتيجياً واقتصادياً له، حتى يظل العالم الغربي، منتجاً ومستهلكاً. أما العالم الثالث فيجب أن يظل متخلفاً بدائياً، ومستهلكاً عاجزاً لبعض بضائع أوربة وأفكارها. وفي إطار هذا وُلدت عنصرية التفاوت وأفكار الشعب العضوي وعبء الرجل الأبيض والمجال الحيوي، وهي أفكار تُسبغ القداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وتنزع القداسة عن الإنسان غير الأبيض وعن تاريخه، بل وتغييبهما، إذ يختفي هذا الإنسان كإنسان وينتهي تاريخه، فهو مجرد تاريخ متخلف، وانحراف عن النقطة التي يتجه نحوها التاريخ العالمي. وهذه الحلول النهائية كان يدعمها مدفع غربي واضح يدك كل من يقف في طريقه دكاً، كما فعل في فلسطين والجزائر وفيتنام.

ولكن حدثت تطورات تاريخية عميقة لا تشكل لحظة إفاقة أخلاقية تاريخية بقدر ما تشكل لحظة إدراك ذكية من جانب الغرب لموازين القوى. إذ أدرك الغرب عمق أزمته العسكرية والثقافية والاقتصادية، وأحسَّ بالتفكك الداخلي وبعجزه عن فرض سياساته بالقوة. كما أدرك الغرب تراجُع المركزية الغربية،

وظهور مراكز عديدة (غير غربية) تتفاوت قوة وضعفاً، واستحالة المواجهة العسكرية والثقافية والاقتصادية مع دول العالم الثالث، التي أصبحت جماهيرها أكثر صحواً ونُخبها أكثر حركية وصقلاً وفهماً لقواعد اللعبة الدولية، وبذا أصبحت المواجهة العسكرية مكلفة للغاية إن لم تكن مستحيلة. وأدرك الغرب كذلك أن تَخلُّف شعوب آسيا وإفريقية يجعلها غير قادرة على الاستهلاك، ومن ثَمَّ لا يمكن استيعابها في حلقة الترشيد المادية، إذن.. فلابد أن (تتقدم) هذه الشعوب لتصبح شبه منتجة شبه مستهلكة!

لكل هذا لم يكن مفر من أن تظهر رؤية جديدة، هي استمرار للرؤية القديمة وتكريس للوضع القديم، ولكن من خلال خطاب جديد يستوعب الإدراك الغربي للتكلفة العالية للمواجهة بل واستحالتها. ومن هنا ظهر ما يمكن تسميته (الاستهلاكية العالمية). والرؤية الجديدة مثل القديمة تماماً ترى أن العالم والإنسان مادة استعمالية، وترى ضرورة أن يتحول العالم بأسره إلى ساحة كبيرة لا تسودها إلا قوانين العرض والطلب وتعظيم المنفعة المادية واللذة الجنسية، ولذا فهي تحاول ترشيد العالم بأسره لتحويله إلى مصنع وسوق وملهى ليلي (أو شركة سياحية). ولكن هذا كان يتم في الوضع القديم لصالح الشعوب الغربية، والمطلوب أن يستمر ذلك دون اضطرار للمواجهة، مع استيعاب الجميع في حلقة الترشيد المادية الشاملة.

لتحقيق هذا قرر الغرب اللجوء إلى الإغراء والإغواء بدلاً من القمع والقسر، والاستفادة من التفكك لضرب التماسك، أي إنه أدرك أن التفكيك والالتفاف أجدى وأرخص من التدمير والمواجهة، وبذا يستطيع الغرب حل إشكالية عجزه عن المواجهة، وأن يتخلى عن مركزيته الواضحة وهيمنته المعلنة ليُحِل محلها هيمنة بنيوية كامنة.

وآليات الإغواء عديدة من بينها إيهام الآخر، أي أعضاء النخب المحلية الحاكمة التي تم تغريبها، بأنه (شريك) مع الاستعمار الغربي في عمليات الاستثمار، بل وشريك (صغير طبعاً!) في عمليات نهب الشعوب ويستفيد منها. ويواكب هذا عملية إفساد ورشوة لأعضاء هذه النخب. بل إن الشعب نفسه يتم إغواؤه إما عن طريق وسائل الإعلام (العالمية) وبيع أحلام الاستهلاك الوردية الفردوسية، أو عن طريق النخب المحلية. وتُصعَّد في الوقت نفسه عمليات فتح الحدود وتفكيك الدولة القومية (باعتبارها إطاراً لتجميع القوى الشعبية المختلفة ضد الإمبريالية أو ضد الهيمنة الغربية)، وذلك عن طريق المنظمات الدولية والـ NGO (المنظمات غير الحكومية) وإثارة الأقليات وإثارة مشاكل الحدود... إلخ، وتفكيك الأسرة باعتبارها الملجأ الأساسي والأخير للإنسان والحيز الذي يحقق المجتمع داخله استمرارية الهوية والمنظومة القيمية (وتتكفل جماعات التمركز

حول الأنثى فيمينزم Feminism وجماعات الدفاع عن الإباحية - باعتباره شكلاً من أشكال (الإبداع)! - بهذا الجانب من عملية التفكيك).

وأخيراً.. يُطلق هذا النظام سحابة كثيفة من الديباجات والأكاذيب عن زوال الأهداف الاستغلالية القديمة والإيمان بالديمقراطية والعدالة. ويُسقط الحديث عن التفاوت وعبء الرجل الأبيض ليكون هناك حديث عن المساواة (التي هي في واقع الأمر تسوية). ويؤكد هذا النظام أن التحالفات السياسية في الوقت الحاضر لا تستند إلى الأيديولوجيات والإيمان بالخصوصيات القومية أو الدينية، وإنما إلى التكنولوجيا والمصالح الاقتصادية العامة، وأن الصراع لا يتم بسبب المبادئ، وإنما بسبب المصالح والبحث عن اللذة، وأن ثمة ارتباطاً بين الأمن القومي والمصلحة الاقتصادية، وبالتالي يمكن حصر الخلافات بين الدول وتحديدها والتعامل معها بشكل رشيد، فالمصالح - على عكس المبادئ - يمكن حسابها، ويمكن إخضاعها لعمليات حسابية رياضية دقيقة. والشيء نفسه يُقال عن الخلافات داخل المجتمع الواحد، فبالإمكان حسمها من خلال العملية الديمقراطية، أو ما يُسمَّى (أخلاقيات الإجراءات)، أي الاتفاق على قوانين اللعبة وإجراءاتها دون الانشغال بالماهية أو بالأهداف.

ولكن كل هذه الآليات والأهداف تصب في هدف واحد أو

حل نهائي واحد، هو ضرورة ضرب الخصوصيات القومية والمرجعيات الأخلاقية حتى يفقد الجميع أية خصوصية وأية منظومة قيمية، ليصبحوا آلة إنتاجية استهلاكية لا تكف عن الإنتاج والاستهلاك دون أية تساؤلات، ومن هنا تظهر نهاية التاريخ كمفهوم أساسي. فالنظام العالمي الجديد لا يشير إلا للحظة الراهنة وحسب، وهو يتحدث عن المستقبل ولا يتحدث قط عن الماضي، فهو نظام يدَّعي أنه هو نفسه لا ماضي له، وأن كل البشر لا ماضي لهم، وإن كان لهم ماضٍ فهو ليس مهماً.. فكل شيء جديد وطازج! داخل هذا الإطار، يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً أحادي البُعْد لا عمق له ولا ذاكرة ولا قيماً، يبدأ دائماً من نقطة الصفر وينتهي إليها، يعيش في عالم بلا دنس ولا خطيئة ولا حياة، عالم مغسول في الرشد المادي والإجرائي، كل ما فيه يتحرك بشكل هندسي متناسق، معقم من التدافع والجدل.

ولنلاحظ أن ما يتساقَط هنا ليس خصوصية قومية بعينها وإنما مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخاً بعينه وإنما فكرة التاريخ نفسها، وليس هوية بعينها وإنما كل الهويات، وليس منظومة قيمية بعينها وإنما فكرة القيمة نفسها.. وليس نوعاً بشرياً بعينه وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسها، الإنسان ككيان مركب لا يمكن رده إلى ما هو أدنى منه. لقد اختفت المرجعية، أية مرجعية، وظهر عالم لا خصوصيات فيه ولا مركز له. هذا العالم الذي لا

مركز لـه، يسير فيه بشر لا مركـز لهـم ولا هـدف، لا يمكنهـم التواصل أو الانتماء إلى وطن أو أسرة، كل فرد جزيـرة منعزلـة أو قصة صغيرة، فيظهر إنسان استهلاكي أحادي البُعد يُحدِّد أهدافـه يوماً بيـوم، ويُغـيِّر قيمـه بعـد إشـعار قصـير يأتيـه مـن الإعلانـات والإعلام، إنسان عالم الاستهلاكية العالميـة الـذي ينتـج بكفـاءة، ويستهلك بكفاءة، ويُعظِّم لذتـه بكفـاءة، حسـب مـا يأتيـه مـن إشـارات وأنماط! هذا هو الحل النهـائي في عصـر التسـوية الـذي حـل محل الحـل النهـائي لعصـر التفـاوت. فبـدلاً مـن الإبـادة مـن الخارج، يظهر التفكيك من الداخل.

ومن هنا نرى أن ما بعـد الحداثـة هـي في واقـع الأمـر الإطـار المعرفي الكـامن وراء النظام العالمي الجديد، فهي رؤية تنكر المركـز والمرجعيـة، وترفـض أن تعطـي للتـاريخ أي معنـى، أو أن تعطـي للإنســان أيـة قيمـة أو مركزيـة أو إطـلاق، وتُسـقط كـل الأيديولوجيات (عصر مـا بعـد الأيديولوجيـات)، وتنكـر التـاريخ (عصر نهاية التاريخ)، وتنكر الإنسان (عصـر مـا بعـد الإنسـان). والعالم حسب هذه الرؤية يفتقر إلى المركز، فكـل الأمـور ماديـة، وكل الأمور متساوية، وكـل الأمـور نسـبية. فهـو عـالم في حالـة سيولة كاملة (تماماً مثـل التنـاص textuality حـين يحيلـك نـص إلى نص قبله ونـص بعـده، فيختفـي المعنـى وتختفـي الحـدود والهويـة والمسؤولية). وكما يقول فريدريـك جيمسـون، النـاقد الأمريكـي

الماركسي. «إن روح ما بعد الحداثة تعبِّر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، حيث قام رأس المال (هذا الشيء المجرد المتحرك الذي لا يكترث بالحدود أو الزمان أو المكان) بإلغاء كل الخصوصيات، كما ألغى الذات المتماسكة التى يتحد فيها التاريخ والعمق والذاتية، وحلت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصيلة للأشياء».

ونحن نقبل تحليل جيمسون لفكر ما بعد الحداثة، وإن كنا نستبدل بكلمة (رأسمالية) مصطلح (العلمانية الشاملة). والحديث عن القيمة التبادلية العامة التي تُلغي الخصوصيات هو، فى واقع الأمر، ليس حديثاً عن رأس المال باعتباره شأناً اقتصادياً، وإنما عن رأس المال باعتباره آلية ذات بُعد معرفي تؤدي إلى تفكيك وهدم كل ما هو فريد وخاص وعميق ومقدَّس ومفعم بالأسرار، ومن ثم فهي آلية معادية للإنسان، لأنها معادية لكلٍّ من التاريخ والحضارة، إذ إن التاريخ والحضارة - كما أسلفنا - هما مصدر التفرد الإنساني. ورأس المال هنا هو آلية دفع الإنسان من عالم الحضارة والتاريخ المركب إلى عالم الطبيعة الأحادي البسيط، هو آلية سيادة القانون الطبيعى المادي الواحدي، فهو أهم آليات نزع القداسة عن الإنسان. وهو ليس الآلية الوحيدة، إذ تُوجَد آليات أخرى أعتقد أن من أهمها (في عصر ما بعد الحداثة) الإباحية وصناعة اللذة المتمثلة في هوليود وأفلامها.

ويمكننا الآن أن نعود مرة أخرى إلى موضوع إلغاء التاريخ وإلغاء الإنسان.. الموضوعين الأساسيين في كتابات فوكوياما وهنتنجتون وكُتّاب ما بعد الحداثة. فمع وصول التاريخ إلى نهايته، ينتهي الصراع وتختفي كل المنحنيات وتنبسط كل النتوءات، ويظهر بشر ذوو بُعد واحد، وتختفي الذاتية والعمق والحضارة والإنسان.. عالم موت الإنسان بعد أن مات الإله. وهكذا، ورغم اختلاف المنطلقات، تتفق النتائج. والنظام العالمي الجديد، بهذا المعنى، نظام معادٍ للإنسان ومعاد للتاريخ، وهو عداء نابع من العداء الذي يحس به ذوو الاتجاه الطبيعي المادي نحو كل الظواهر المركبة بكل ما تحوي من قداسة أو أسرار، وهو أيضاً نابع من رغبتهم العارمة في تسوية الإنسان بما حوله، حتى يذوب في الطبيعة/المادة ويختفي ككيان مركب مستقل.

ومحاولة التسوية هذه تفسر سبب اتصاف خطاب النظام العالمي الجديد بالاعتدال الشديد، بل وبالثورية أحياناً حين يرفض مركزية الغرب وينادي بالمساواة. ولكن المساواة في هذا السياق هي في واقع الأمر - كما قلنا أكثر من مرة - تسوية (وليست مساواةً) ورفض لكل الخصوصيات والمركزيات والمطلقات، على أن يصبح الجميع (ومنهم الغرب) مادة استعمالية.

وهكذا تغيَّر النظام الإمبريالي القديم، المبني على توازن القوى والرعب الذي يَصدُر عن المنظومة الداروينية، وأصبح دون

مقدمات نظاماً عادلاً يدعو إلى الديمقراطية، ولكنه يدعو أيضاً إلى أشياء أخرى مثل السوق الشرق أوسطية التي تنكر تاريخ المنطقة تماماً، ويتحدث عن الشعوب العربية وعن المنطقة. كل هذا يجعلنا ندرك تماماً أن دعوة النظام العالمي الاستهلاكي الجديد للديمقراطية لا تهدف إلى تمكين الجماهير من التحكم في مصيرها، وإنما هي أداته في فتح الحدود وإضعاف الدول القومية المركزية الصغيرة، حتى يتسنى له ترشيد البشر وإزالة أية عوائق إنسانية أو أخلاقية، وحتى تصبح كل الأمور متساوية ونسبية، ويسود تساوٍ معرفي كامل هو في واقع الأمر عملية تسوية، وتُمحَى كل الثنائيات. فالأجساد مادة، والعقول آليات، والعالم عقارات، والأوطان فنادق.. وأما ما ينفع الإنسان الطبيعي فهو الانخراط الجنيني (نسبة إلى الجنين) في المنظومة الآلية، بحيث يصبح الجميع سواسية مثل أسنان المشط الأمريكي البلاستيك، فيتخففون من عبء الهوية والضمير والاختيارات الأخلاقية المركبة! وتُطرَح سنغافورة الآن باعتبارها المثل الأعلى الذي يُحتذَى، وهي بلد معقم من التاريخ والذاكرة، فهي شوارع أسفلتية عرضية وأبراج أسمنتية أفقية تشكل مجموعة هائلة من المصانع والمتاجر والملاهي. ولنتخيل بلداً مثل مصر يحاول أن يصبح مثل سنغافورة!

لكن بالرغم من كل هذا الحديث العذب عن الديمقراطية والمساواة يظل الغرب واثقاً من أنه الممثل الحقيقي لحالة

الطبيعة، وأن طريقه (الغربي - الحديث - العلماني - الطبيعي/المادي) هو الطريق الصحيح، بل والوحيد. أي إنه بعد أن يؤكد غياب المرجعيات بشكل علني، يتحرك في إطار مرجعيته الداروينية المادية التي تمنحه مركزية في العالم. ولذا، فهو، سيقوم بفتح حدود الآخرين وتدعيم حدوده هو، وسيقوم بفك مدافع الآخرين (كما فعل مع محمد علي) وينصب مدافعه هو. فالمدفع هو مركز العالم الذي لا مركز له، وهو الركيزة في عالم لا ركائز له، وهو رمز القوة التي تمنح الدلالة للكلمات، وهي ذاكرة من لا تاريخ له ولا ذاكرة، وهو القيمة العظمى في عالم خالٍ من القيم.. مدفع يحمله إنسان أوربة الطبيعي والاقتصادي (المادي)، إنسان هوبز وداروين ونيتشه. هو مدفع ضخم لا ريب فيه، ولكنه مع هذا يظل مختبئاً وراء آليات الإغواء وخطاب السيولة والنسبية والتعددية.

وبهذا المعنى، يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد هو إمبريالية عصر ما بعد الحداثة، إذ يجد الإنسان نفسه في عالم بلا تاريخ، تتفكك فيه علاقة الدال بالمدلول، وينزلق فيه الإنسان من الخصوصية الإنسانية والتاريخية إلى عالم الطبيعة/المادة والجسد والجنس (والبراز والعدمية!)، تحيط به إمبريالية شرسة، لا تُسمِّي نفسها (إمبريالية).. وإنما (النظام العالمي الجديد)!

إن ما بعد الحداثة ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون، تبنتها حضارة إمبريالية انتقلت من

مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر وتفكيكه، وتغليف ذلك بالشعارات الجميلة والأمنيات الطيبة!

والله أعلم.

* * *

الحداثة
وما بعد الحداثة

الدكتور فتحي التريكي

الفصل الأول
الحدث

إننا نعيش اليوم أحداثاً أليمة متسارعة وعنفاً شديداً متصاعداً، وانحلالاً كبيراً في العلاقات الاقتصادية والسياسية بين الشمال والجنوب ومذابح يومية يقوم بها الإسرائيليون في فلسطين، مذابح يشرعها صمت الرأي العام العالمي، ويبررها بشتى الوسائل أصحاب القرار النظري والعملي في العالم، وكل ذلك يمثل صبغة تأسيسية لما يسمى بالعولمة، وهو على كل حال ناتج عن تهافت

منظومة القيم التي كانت تسود العالم في عصر الحداثة، وتعويضها بمنطق الربح والهيمنة وفوضى السوق التي تسود الآن في عصر ما بعد الحداثة.

لا محالة لا نستطيع بأي حال تبرير أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ م عندما حطمت عمليات انتحارية بواسطة طائرات مدنية قد تم اختطافها ناطحات السحاب النيويوركيَّة المشهورة، ومبنى البنتغون في واشنطن. ولكننا نَعُد أن هذه العملية الإرهابية لم تكن من أجل الإرهاب، إذ يجب أن ننظر بإمعان إلى مكانة البلد المستهدف في العالم، لنفهم الأسباب الكامنة وراءها مهما كان القائم بهذه العمليات، ومهما كانت أهدافهم المعلنة وغير المعلنة. فليست هي قضية إرهاب، ولا هي تضاد بين الخير والشر، ولا هي حرب دينية جديدة أو حرب صليبية أخرى ولم تنتج عن صدام للحضارات. هي -حسب رأينا- ردة فعل قوية ضد اللاعدل الذي يريد الغرب بزعامة أمريكا أن يظهره للعالم وكأنه هو العدل الإنساني الوحيد الممكن.

لو عدنا قليلاً إلى تاريخ تكُّون أمريكا، لوجدنا أنها صورة ميدانية وعملية للعقلانية الكلاسيكية. لقد بين الفيلسوف الفرنسي ميشال سار أنه في الوقت الذي يقوم فيه ديكارت بتأسيس مبادئ العقل، تقوم الجيوش الإنكليزية والغربية بصفة عامة بتقتيل الهنود في أمريكا وحرق الغابات وبناء المستعمرات التي ستصبح فيما بعد

دويلات تتكون منها أمريكا حالياً. ليس هدفنا العودة إلى هذا التاريخ العنيف، ولكننا وددنا أن نبين أن العقلانية الغربية لم تصنع العلوم والتكنولوجيا فقط، بل أقامت أيضاً منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستبعاد والتقتيل، بحيث ستؤدي هذه العقلانية إلى إقرار للإنسانية لا محالة، ولكن هذه الإنسانية ستأتي مشطورة ذات قطبين، إنسانية محبذة يعمل العقل في تمظهره الغربي على تطويرها والدفاع عنها، وإنسانية أخرى منبوذة، يمكننا في أحسن الأحوال - تركها جانباً، إذا لم يقم هذا العقل بإفنائها وتصفيتها و إبادتها إن اقتضت ضرورة ما لذلك.

لا نريد هنا تعديد الأدلة والشواهد على ذلك، إنما نذكر بعض الأمثلة القريبة :

ألم يكن دور العقل في تمظهره الغربي كبيراً في تقتيل الشعب العراقي في حرب الخليج (بواسطة أسلحة الدمار المتطورة وبواسطة الحصار المتواصل) ؟ ألم تكن أمريكا مثلاً هي المسؤولة الأولى عن خنق الشعب العراقي بواسطة الحظر الاقتصادي الذي أنتج ما يقارب مئات الآلاف من الضحايا ؟ ألم يشجع هذا العقل، قوى الظلام في الإسلام بما في ذلك نظام طالبان وأسامة بن لادن نفسه لكي يحطموا النظم العربية التقدمية التي كان يمكن لها أن تلعب أدواراً استراتيجية هامة كمصر والجزائر؟ ألم يقم هذا العقل بمعاقبة العرب على جرائم قام بها هو في الحرب ا لعالمية

الثانية حينما حاول تصفية اليهود فأقام دولة إسرائيل بين أراضيهم، إسرائيل التي هي بدورها تنفذ إرادة التصفية ضد الشعب الفلسطيني ؟ ألا يتفنن هذا العقل في تحقير الإسلام ومحاولة إبعاده دينياً وسياسياً واجتماعياً عن مجتمعاته ؟ أليس الإسلام هو ثاني الأديان في كثير من البلدان الغربية - بالنسبة إلى عدد معتنقيه، ولكنه أحقرها عندهم، ثم وبعد هذا كله، ألم يقف هذا العقل وراء جرائم إنسانية أكثر خطورة من أحداث ١١ سبتمبر، مثل مجازر روندا، والبوسنة وغيرها. أمريكا مثلا قد اعتبرت مجازر روندا "أزمات إنسانية" ولم يبك هذه المجازر أحد.

لقد قسم العقل في تمظهره الغربي (المعقولية الغربية) الإنسانية إلى جزأين مختلفين. هناك إنسانية تستحق الدفاع عنها وحفظها وتطويرها واحترامها، وهي تلك التي تنتمي بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى العالم الرأسمالي المهيمن. وإنسانية ثانية غيرية "يترعرع فيها الإرهاب والشر والفقر"، وهي تستحق "العواطف الإنسانية" في أفضل الأحوال.

معنى ذلك أن العالم اليوم عالمان. عالم العولمة والهيمنة المطلقة وعالم (الرحمة و العناية)، أي عالم تُرك إلى المنظمات الإنسانية لتهتم بفقره ومرضه لأنه قد تم إخراجه نهائياً من التاريخ بالنسبة إلى المعقولية الغربية.

لذلك كان حدث ١١ سبتمبر هو الحدث الأهم في العشرية

الأخيرة «أم الأحداث حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي جان بودريار في جريدة Le Monde الصادرة في ٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠١» لأن العالم المتروك قد أظهر للجميع أنه موجود، وأنه يلعب دوراً مهماً في الحياة. لقد شعرت (الإنسانية الغربية) أنها مهددة في كيانها ومنطقها، مهددة في قابليتها للهيمنة والاستبداد فجاءت التهديدات والتنديدات الأخلاقية والسياسية والتكتلات العالمية ضد الإرهاب (والإرهاب بالنسبة للمعقولية الغربية يقطن خارج هذا الجزء الأول من الإنسانية)، جاءت كلها لتعبر عن دهشة عميقة وعن صيحة فزع ضد الإمكانية التي ظهرت الآن لاندثار العولمة من داخلها وبآلياتها وبواسطة تقنياتها وأركانها.

لا نتحدث هنا عن العلاقة اللامتساوية بين الحياة والموت في العالمين المختلفين، بحيث يكون الموت تضحية ومروراً نحو (الأفضل، العمليات الانتحارية) في العالم الثاني، عالم القيمة الروحية، بينما تكون الحياة في العالم الأول هي الأفضل وهي الغاية القصوى.

ولا نتحدث أيضاً عن صمود الضعفاء ضد القهر والهيمنة المطلقة التي وصلت إلى حد لا يطاق. جبروت مارد يقرر ما هو خير وما هو شر، يسطر لك حدود عيشك وتفكيرك بالقوة والعنف، ويحوّلك إلى بضاعة صالحة فيستعملها للربح والمصلحة، أو بضاعة تافهة فيتركها تعبث بها أيادي الزمن.

كما لا نتحدث هنا عن زعزعة رمز العولمة التي منذ التسعينيات ظهرت وكأنها الغاية القصوى للإنسانية، وكأنها (نهاية التاريخ) حسب فوكوياما. لقد بين الفيلسوف الفرنسي سابق الذكر (بودريار) أن هيكل العولمة كاملاً قد قدم من خلال وهنه الداخلي - يد المعونة للإرهابيين في تحطيم رموزه. لأنه كلما ازداد هذا النسق توحيداً على الصعيد العالمي ليصبح نهجاً واحداً، كلما ازداد ضعفه وضوحاً في بعض نقط أعماله.

كل هذه الأمور حيوية في نمط فهمنا للحدث، ولكنها تبقى غير كافية إذا لم ننتبه إلى طبيعة النظام العالمي الجديد الذي تريد العولمة وضعه قهراً نموذجاً أوحد لاقتصاديات البلدان وسياساتها.

فطبيعته التكوينية الأساسية هي العنف في صبغته الرمزية المعنوية والمادية الجسدية. فهو نسق محكم يحاول تجميع القوى المتواجدة في قوة واحدة عالمية ضاربة اقتصاداً وسياسية، كما يحاول أيضاً تجميع كل الوظائف الاجتماعية والحياتية في آلية تكنوقراطية موحدة للفكر والتفكير، وهو بذلك يولد بؤراً لصمود داخله وخارجه، فينتج عن العنف الشديد الذي تكوّن به وعمل بواسطته عنفاً، ولكن بأوراق أخرى وبطرق متغايرة لا تخضع لقوانينه وقواعده وتوجهاته، وهو ما سماه هو نفسه بالإرهاب. وقد أكد على هذه الفكرة الفيلسوف الفرنسي جان بودريار قائلاً بأن الإرهاب قد لا تكون في النظريات والعقائد المعادية للعولمة

كما يذهب إلى ذلك المثقفون و أهل السياسة، بل في العولمة نفسها التي ولدت بعنفها الشديد وبفرضها على نمط الحياة، عنفاً من نوع خاص. ودون أن نذهب إلى أقصى أعماق هذه الفكرة حتى لا نبرر الإرهاب، نقول فقط: إن الإرهاب عملية اللاأخلاقية يجب التنديد بها، ولكنها جاءت أيضاً ضد عملية اللاأخلاقية وهي العولمة ويجب أيضاً التنديد بها.

فليست القضية إذن هي قضية تصادم الحضارات. وليست الحرب القائمة اليوم هي حرب بين أمريكا والإسلام، فليس للإسلام من حيث هو دين ولا من حيث هو حضارة صلة أوثق بالإرهاب مما نجده في المسيحية أو اليهودية. ولكن الحرب الآن هي بين العولمة مستتبعاتها ونتائجها فنكاد نقول: إنها حرب داخلية عنيفة يحاول العقل في صبغته الغربية تحويل وجهتها نحو خارجه، نحو بلد ظل بعيداً عن العولمة (أفغانستان) ونحو حضارة ظلت صامدة ضد كل مقومات ما بعد الحداثة ومن بينها العولمة وأعني بها الحضارة الإسلامية.

لقد كنا نعيش بعد الحرب العالمية الثانية حالة التهديد المتواصل بالحرب دون أن تأخذ المواجهة دائماً صبغة عنيفة (الحرب الباردة)، فقد كانت الحرب عموماً (حرب الجزائر أو حرب الفيتنام) إقليمية وتحررية لا تتطلب تدخل تحالفات وجيوش مختلفة ومكثفة. أما الآن فحالة الحرب حالة عادية في الاستراتيجية العالمية

بحيث لا تخمد الحرب في مكان من العالم إلا لتشتعل في مكان آخر، ومنذ حرب الخليج، أصبح من الممكن تنظيم حروب عالمية مصغرة يكون الهدف منها إعادة تقسيم خيرات منطقة من مناطق العالم حسب التحالفات الجديدة، وحسب معطيات جغراسياسية معينة. هكذا إذن كما بينا في كتابنا (العقل والحرية) تكون الحرب سمة تأسيسية للعولمة، بحيث لا يمكن لهذا النظام العالمي الجديد الذي تتزعمه أمريكا أن يستمر وينتعش إلا بالحرب والعنف، والعنف يغذي العنف وينتج حتماً الإرهاب. لذلك فإن قناعتنا أن ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية في ١٠ أيلول (سبتمبر) وما أنتجه من مواقف وصراعات وقتال وتعميم المذابح في فلسطين وقبله بأفغانستان وتوجيه حرب إعلامية ضرسة ضد الإسلام والمسلمين والعرب والآسيويين لا يمكن أن يفسّر بنظرية صدام الحضارات على الرغم من أنه في الظاهر على الأقل قد يضع الحضارتين وجها لوجه. في حقيقة الأمر لا يمكن بأية حال أن نعد أن منفذي العملية الذين يبدو حسب أمريكا ودون أن تقدم الأدلة الواضحة على ذلك أنهم ينتمون إلى تنظيم متطرف بزعامة بن لادن يمثلون الحضارة الإسلامية، هم الذين قد أحدثوا الرعب والرهبة في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية كالجزائر مثلاً التي تعرضت إلى أبشع عمليات التقتيل وقد طالت الأبرياء من المسلمين. هؤلاء يضربون المجتمعات الإسلامية في كل مكان

ويحاولون - باسم تصورات خاصة بهم لتعاليم الإسلام - بث الجهل والتخلف العلمي والتقني في ربوع العالم الإسلامي الذي - من خلال مستتبعات استراتيجيتهم - سيخرج شيئاً فشيئاً عن حركة التحديث الهائلة المتواصلة الآن في كل حضارات العالم.

لا محالة يوجد أيضاً متطرفون في الحضارة الغربية يريدون توجيه الأحداث إلى صدام مع الإسلام والمسلمين، ويدخل ضمن هؤلاء، اليمينيون والصهيونيون والعنصريون وكل الذين يريدون أن لا تتقدم المجتمعات الإسلامية إلى الأفضل اقتصاداً واجتماعاً، وقد قرأنا لهم مقالاتهم في الصحف الغربية وشاهدناهم يشتمون الإسلام والمسلمين في كثير من الشاشات التلفزية الغربية. بل كثر الخبراء المهتمون بالإسلام ولسنا ندري من أين جاءتهم هذه الخبرة، وقام أكثرهم بالتحريض على العدوان ضد العرب والمسلمين. وما يقوم به النظام الإسرائيلي اليوم من تقتيل يومي للأطفال والعُزَّل من الشعب الفلسطيني هو نتيجة مباشرة لتدخل هؤلاء الخبراء وتأثيرهم على الرأي العالمي الذي أصبح يرى حتى في الطفل العربي أصل الإرهاب، لذلك سوف لن يتحرك أحد أمام هذه المذابح اليومية. بل هناك من الفلاسفة والمفكرين الغربيين من حلل الحدث بكثير من التشنج والادعاءات الباطلة ومن اتخذ مواقف تشبه مواقف العنصرين مثل المفكر الإيطالي امبرتو ايكو، أو المفكر الفرنسي بارنار هنري لوفي. لكن كل ذلك لا يمكن أن

يكون سبباً لاصطدام حضارتين عظيمتين مثل الحضارة الغربية والحضارة العربية والإسلامية. على أننا لو تعمقنا نظرياً في أطروحة صدام الحضارات، لوجدنا أنها قد أخطأت في تناول هذه الظاهرة. فخطأها يتمثل في كونها لم تنتبه إلى أن الحضارات تتكون وتتغير وتتبدل من خلال جدلية الأخذ والعطاء وجدلية التداخل والتصارع، فمن لا يعرف أن ما يسمى اليوم بالحضارة الغربية هو نتيجة مباشرة لتطور العلوم والتكنولوجيا، وأن هذا التطور جاء بالاعتماد على إنجازات الإغريق والعرب والمسلمين أحياناً وبالاصطدام مع نظرياتهم أحياناً أخرى بحيث أن محوريتهم تكوينية للحداثة. وقد نبه الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كويري إلى أن الغرب لم يتعلم الفلسفة والعلوم إلا من العرب ومن حضارتهم الكبرى فالحضارات إذن في كل الأزمنة، ولا سيما في زماننا، زمن السرعة والاتصال، مرتبطة بعضها ببعض، متصلة، تتكامل أحياناً وتتصارع أحياناً أخرى، تكتمل بعض عناصرها بتواصلها وتختلف عناصرها الأخرى فتتفكك لتضمحل أو لتعود بأوجه جديدة. فهي على كل حال متشابكة ومعقدة وتنتج حتماً تثاقفاً في المجتمعات، يكون هذا التثاقف بواسطة العنف (كالحرب الاستعمارية مثلاً أو كاحتلال نابليون لمصر) أحياناً، وبواسطة انتقال التكنولوجيا والعلوم أحياناً أخرى. فليس هناك صدام للحضارات ولا يمكن للحضارات أن تتحارب، لأن الحرب

سياسية أي امتداد للسياسية داخلياً وخارجياً، وهي قاعدة أكد عليها المنظّر الألماني كلاوزفيتز وهو جنرال حارب نابليون بونابرت وترك لنا كتاباً في نظرية الحرب حللت هذه الظاهرة تحليلاً ضافياً.

سنبين في فصل لاحق (الحداثة وما بعد الحداثة) أن فلسفة ما بعد الحداثة قد قامت على انقراض القيم التي أسستها الحداثة (كفكرة التقدم والحقوق)، مما أدى إلى فراغ حاولت المعقولية الغربية أن تملأه بقيم (مركنتيلية)، تجارية دنيوية وبرغماتية. وهي إيطيقا جديدة تعتمد مقياس قيمة التبادل أنموذجاً أوحد للتواصل البشري حتى إن الأفراد في المجتمع الغربي أصبحوا يمثلون ذرات مستقلة لا تربطها إلا علاقة الحاجة والمصلحة. فكأن هناك انتصارًا للفرد ضد المجموعة أو الجماعة وكأن الحرية الفردية هي المجال الذي تمتد ضمنه جميع الأفعال والقيم من أبسطها إلى أعقدها.

فلا شك أن للفردانية دوراً شديد الأهمية لاسترجاع الحرية المستلبة داخل فضاء الوجود الإنساني، ولا شك أيضاً أن الحريات والحقوق تقوم ضمنياً على أولية هذه الفردانية. ولكن الجديد في العولمة يتمثل في محاولة أجهزة النظام السياسي والاستراتيجي الاستيلاء على القرار والإنتاج فيما يخص هذه القيم. فالمعقولية الغربية هي وحدها التي تسطر معاني هذه القيم وحدودها وكونيّتها وهي التي تقرر مقاييس الحرية وميادينها وحدودها،

وهي التي تعطي المعاني التي تريد إلى العدل والإنسانية والحقوق والصمود والقيم الأخرى. وفي حقيقة الأمر، فإن الولايات المتحدة الأمريكية هي التي تقرر المعايير الخاصة بالحقوق وكيفية الدفاع عنها، كما تقرر الحرب والسلم في العالم مما دعا مثلاً بعض المثقفين والسياسيين في فرنسا للبحث عن الاستثناء الثقافي.

فلنا نحن في البلدان العربية المختلفة مسؤولية كبيرة في ذلك، إذ إننا لم نستطع تطوير قيمنا ومقومات حضارتنا حتى نعطيها صبغة شاملة وكونية، فليس للمثقف ا لعربي الآن الحرية الكافية للنقد والتحليل والمشاركة في النقاشات العامة واتخاذ المواقف الجريئة، لأن الحركية الديمقراطية الثقافية هي التي تولد الخيارات القيمية وهي التي تقدم لهذه الخيارات معاني تتسع لتشمل الحضارة العربية ولتتجاوزها نحو الحضارات المجاورة. فالمثقف العربي - لأنه أسير اللعبة السياسية وأسير السلطة الدينية - مازال مستهلكاً للأفكار التي قد تأتيه من أعماق التاريخ، أو تتصل به من حاضره الآخر الذي هو ليس فيه. وللأنظمة السياسية العربية ضلع كبير في ذلك، لأنها هي بدورها قد استسلمت إلى العولمة وإلى قطبها الأمريكي، وليس لها خيار غير ذلك، باعتبار طبيعتها وباعتبار مآرب أصحابها ومصالحهم، وهي التي اختارت الحكم المطلق والدكتاتوري لتسيير شؤون الحياة والأفكار، بحيث هاجر الفكر من ربوعها، فتقوقع في الماضي أو التحق بالحاضر الغربي، وفي

كلتا الحالتين ترك فراغاً أدّى بالمجتمعات العربية إلى التقهقر، فأصبحت مستهلكة غير قادرة على الابتكار والخلق وإنتاج الجديد.

ولو تمعنا قليلاً في ظاهرة علاقتنا بالغرب، لاستنتجنا أنها تدخل ضمن توحّد الغرب في تدبير شؤون العالم. هذا التوحّد الذي نتج كما بينا سابقاً عن إرادة الهيمنة المطلقة أصبح اليوم أكثر تصلباً بحيث إنه قد استبعد الآخر والغير والمختلف، وبنى تصوراً ذا بعد واحد للحياة والفكر. فقد كتب مثلاً المفكر القاضي الإسباني بلتزار كرزون "إن الغرب وهياكله السياسية والعسكرية و الاجتماعية والاقتصادية قد اهتمت أساساً بالتقدم المزري والفادح للإنتاج والأرباح المعولمة، ولم تهتم بتوزيع الأرباح توزيعاً عادلاً بين الناس والشعوب. اهتمت بسياسة الاستبعاد الاجتماعي أكثر من اهتمامها بإدماج الشعوب وبسياسية تقدمية فيما يخص المهاجرين. اهتمت بإبقاء الديون الخارجية وتطويرها أكثر من اهتمامها بغرس حركية إنتاجية في هذه البلدان (غير الغربية) التي نطلب منها اليوم الإعانة والتفهم أو التي نهددها "بالحرب النهائية" بواسطة "العدل اللانهائي" أو "بالسلم الأبدية". (انظر جريدة لوموند الباريسية ٩/١٠/٠١).

فالمعقولية الغربية لم تستطع ربط مقوماتها التي ترعرعت في الحداثة (العدل، الإنصاف، الحقوق، الاختلاف) بنمط عملها في

تواصلها مع الآخرين. أو بتعبير آخر لم تستطع هذه المعقولية استضافة المعقوليات الأخرى لإحداث كونيّة عادلة ومشتركة بين الناس وبين الشعوب. هذا الإخفاق كان أيضا سبباً من أسباب إخفاق العولمة وانقراض عصر ما بعد الحداثة.

وفي حقيقة الأمر، كلما أخضعنا العقل إلى منطقية الجغراسياسية ازداد التوتر بين الحضارات والهويّات، وكاد التفاهم بين الشعوب يكون مستحيلاً، لأنه لا تواصل ممكن بين المجموعة الهائلة من التنوع الحضاري والثقافي إلا إذا كان العقل محايداً لا يخضع إلا لمعايير منطقية مقبولة من الجميع. فأزمة العقل في تمظهره الغربي يتمثل في أنه يحاول تعويض هذه المنطقية المقبولة بمنطق القوة القاهرة الجبارة، وكأن الغلبة (اقتصاداً واجتماعاً) ستعوض القبول العمومي للعقل، وستضع بذلك المعقولية الغربية نفسها حكماً ووازعاً بين المعقوليات، وهي التي اتخذت صبغة براغماتية نفعية وشكلاً جغراسياسياً معيناً يبرر غلبة العولمة ويجعلها نهاية التاريخ. لذلك كان لا بد من العودة إلى كيانه لنقده من جديد، وتمييز نواته الأساسية من غاياته النفعية.

وقد حاول الفيلسوف الألماني هابرماس القيام بذلك من خلال أعمال مدرسة فرنكفورت، وبين أن العقل التواصلي هو الذي يمكن أن يكون القاسم المشترك بين كل الثقافات، وهو الضامن الأول لإمكانية توحيد التنوع والاختلاف. وعلى الرغم من أهمية

هذا النقد، فإن هذا العقل التواصلي في صبغته الكونية والاجتماعية قد لا يكفي أيضاً ليكون هناك حقيقة تحاور بين الثقافات واتصال متواصل يصل إلى مستوى الكوني.

المهم على كل الحال هو الاعتراف بالكثرة والتنوع في الثقافة والأفكار وفي نمط العيش الاجتماعي للأفراد والمجتمعات. ففي هذا الاعتراف الحقيقي يكمن التحول من معقولية الغلبة إلى معقولية الحوار. ولكنه لا يكفي، لأن حق الكثرة وحق الاختلاف قد يتحولا هما أيضاً إلى نوع من الاستبداد، بحيث لن يكون هناك إمكانية للانفتاح وللتحاور. فباسم الاختلاف يمكن اقتراف أبشع الجرائم البشرية. لذلك فلا بد أن يؤدي الاعتراف بالكثرة والاختلاف إلى إقرار أرضية للحوار الكوني الذي يحترم الهويّات الشخصية للأفراد والمجتمعات، والشعوب ويبني بينها نقط التقاء ليصبح العيش سوياً بينها ممكناً.

فالمعقولية الغربية تحاول عكس ذلك تجاوز الهويّات لإقرار كونية لا تخدم إلا مصالحها. هذا لا يعني أن مثقفي الغرب كلهم قد نهجوا نهج هذا التوجه السياسي للمعقولية الغربية. فمن بينهم الكثير من نقد ذلك التوجه وحاول ربط الجسور مجدداً مع الآخر وعدَّ أن الهوية في صبغتها الانفتاحية ضرورة للتعايش.

فعلاقة العولمة بالهوية عويصة في حد ذاتها. فمن ناحية تحاول العولمة ضم الهويّات بعضها إلى بعض من خلال تقنيات الاتصال

للقضاء عليها باعتبار أنها يمكن أن تكون عائقاً لتطورها إن لم تصبح نقطة انطلاق للصمود ضدها. ومن ناحية أخرى، فهي قد تنمي بعضها (كهوية الأقلّيات) لتكون مناطق مؤزمة في العالم تشعل فتيلها متى اقتضت الضرورة الاستراتيجية لذلك. إلا أن الهوية في كنهها وفي نمط تطورها يمكن أن تلعب دور الصمود ضد العولمة، وسيأخذ هذا الصمود شكلاً تراجعياً ورجعياً ارتكاسياً برفض العلم والتكنولوجيا مثلاً والتقوقع في نمط حياة ذي أنموذج ماضوي (مشروع طالبان في أفغانستان مثلاً) إ ذا أخذت الهوية صبغة سكونية ماضوية ضيقة. أما إذا تحددت الهوية من خلال انتماء الإنسان إلى ماضيه وحاضره ومشروعه الإقبالي، فإن الهوية ستتقبل نتائج العلوم والتكنولوجيا وستحافظ بذلك على كل الانتماءات الرمزية والمعنوية والمادية وستصبح صموداً تقدمياً واستراتيجياً للهيمنة الإمبريالية في صبغتها الجديدة التي تمثلت في العولمة.

* * *

الفصل الثاني

الهويّة

لقد قام الفيلسوف الأمريكي رورتي مؤخراً بإعادة صياغة السؤال الذي ما انفك يشد انتباه الجميع منذ أوائل القرن العشرين ونعني به من نحن ؟ و ما المعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين ؟ هل مازالت تتمثل في الوطن أو في الحدود الجغرافية أو اللغوية ؟ هل تعتمد الخصوصيات الثقافية أم الدينية أم التاريخية ؟ أو كما يقول رورتي : "ما المثال الموحد الذي يجعل جماعتنا تشبه فيلقاً عسكرياً أكثر من تشابهها لسرب من الأفراد" ؟

إن الجدوى من إعادة صياغة هذه الأسئلة تتمثل أساساً في تفادي السقوط في الفلكلورية أو الثقافوية التي قد تؤدي إما إلى التمجيد والنرجسية الفارغة أو إلى التعصّب والعنصرية، وفي كلتا الحالتين ستكون النتيجة هي التقهقر الهووي والتراجعية والتطرف فكراً وثقافةً واجتماعاً.

فالهويّة التي نحن بحاجة إليها للتصدي ضد هيمنة الإمبريالية في صبغتها الجديدة لا بد أن تتعالى عن هذه الثقافوية الضيقة ولابد أن

يأخذ تصورها صبغة الانفتاح والحركة كي لا تؤدي في واقع الأمر إلى استبعاد الآخر.

فلا بد إذن من استنطاق مفهوم الهوية في حد ذاته وتحديد مجالاته وتمظهراته ونجاعته في راهنية الفكر العالمي الذي ما انفك يراهن كما لاحظنا سابقاً - على العولمة والكونية. فهل يمكننا التمترس بالذاتية والهوية في عالم أصبح بفضل التطور التكنولوجي والفيض المعرفي العلمي متقارب الحدود متفتحاً ومتداخل العناصر والهويّات، عالم السرعة كما يحلو للفيلسوف الفرنسي فيربليو أن يسميه؟ فالتفاعل مع التغيرات المتسارعة في تكنولوجيا الاتصالات والحواسيب و مع التحرك نحو سوق عالمية متكاملة قد يؤدي إلى تغيير معاني القيم التقليدية والتعبيرات الاجتماعية وقد تحدث أنواعاً جديدة من المشاكل قد تكون غير منتظرة. وذلك لأن العولمة ليست وصفاً للأوجه الرئيسية للتحولات الاقتصادية والثقافية فقط، بل هي أيضاً عولمة تجارة المخدرات والإرهاب ونقل المواد النووية،و عولمة الإجرام والتنظيمات الإجرامية، و عولمة أنماط للحياة متجذرة في الأرباح السهلة. فكان من بين عوامل الصمود ضد هذه العولمة غير الحميدة إعادة توثيق مفهوم الهوية بثوابت الأصل والماضي، وربطه بقيم أخلاقية مثبتة في الروحي عامة وفي الديني خاصة.

هذه الثوابت، كما نعلم، تنتعش دائماً تحت عوامل التغيير

لتظهر في صورة ردة فعل أو حركة مقهورة ومغبونة. فلا غرابة أن تتبلور مع تبلور إحداثيات العلوم والتكنولوجيا تيارات فكرية غير واقعية تتقوقع في أثناء مرجعيات الأصل. والأمثلة على ذلك تكاد لا تحصى، لأن التحديث في واقع أمره عملية معقدة تقوم دائماً على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى الماضي الذي قد أحكمنا السيطرة عليه، فنعود إليه عودتنا إلى سياق نعرف معناه وحدوده وإمكاناته، ولكننا في كل مرة يكون وعينا راسخاً بأن هذه العودة هي من أجل تنفيذ مشروع إحداثيات المعرفة والممارسة لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية. هكذا تكون ثوابت الهوية ضرورة حيوية، ولكنها قد تأخذ صبغة تراجعية فتصبح عوائق في سبيل هذا التحسين، وذلك كلما اشتدت أزمات التغيير، وكثرت عوارض الإحداثيات، وترعرعت كيانات العوائد والعقائد والتقاليد. لذلك لا بد من إعادة التساؤل عن مفهوم الهوية الآن ونحن نعيش مثل هذه الأزمات ونعيش عصر تكنولوجيا الاتصالات والحواسيب، عصر العولمة وهيمنة المعارف بل لعله من الأفضل أن نقارب هذا المفهوم مقاربة بديلة قد تخرجه من التقوقع والتراجع وتجعله يتناغم مع الإحداثيات، وربما يصبح حافزاً للإبداع والحفاظ على الذات.

يقول أبو نصر الفارابي في (التعليقات): إن هوية الشيء عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد،

وقولنا: "إنه هو" إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له لا يقع فيه اشتراك (دار المناهل بيروت ١٩٨٨). هكذا تتأكد الصبغة الواحدية لمفهوم الهوية على المستوى الفلسفي إذ هو يعني أصلاً المماثلة والتوحد ويضاده مفهوم المختلف والمتكاثر. وهو بهذا المعنى يقترب من مفهوم الهوهو. يقول الفارابي أيضاً: "الهوهو معناه الوحدة والوجود، فإن قلنا : زيد هو كاتب، معناه زيد هو موجود كاتب" ونجد هذا المعنى في فكرة la mêmeté التي نجدها عند فولتير في معجمه الفلسفي.

لكننا نتذكر أن أفلاطون في محاولته لتحديد الواحد من خلال الهوهو، اعترضته معضلة الغيرية. حتى يكون زيد هو غير عمر، يجب أن نعطي للغير أرضية إيجابية ووجودية، وإذا قمنا بذلك فإننا سنكسر الوحدة في الهوهو. وقد كانت هذه المعضلة هي معضلة الفلسفة على مر الأيام، فهيجل ومن بعده ماركس والماركسيون لم يستطيعوا حلها إذ إنهم جدّلوا (أقحموا الهوية في تنظير جدلي) القضية وبحثوا عن تركيب التركيب، وبذلك تجاوزوا الآخر وأقحموه في النسق دون أن يحلوا المعضلة.

هكذا إذن كل تصور لفكرة الهوية، إذا ما أراد ألا يقع في فخ هذه المعضلة يجب أن يخرج عن الهوهو، وأن يعمل في حقل التنوع، بجانب ما كان يعتبر ضدها أي محاذية للآخر وللغير. ولكن هذه الحدود بين ا لهو والآخر حدودٌ متوترة، لأننا

سنلاحظ حتماً أن كل إقرار للهوية هو أيضاً تعيين للآخر باعتباره عدواً أو على الأقل منافساً له في الحياة.

كيف يمكننا تحديد الهوية دون السقوط في عملية استبعاد الآخر والغير ؟ يبدو أن الواحدية التي تقطن كيان الهوية هي التي تفرض هذا الاستبعاد، وهي التي تحول الآخر إلى عدو يجب القضاء عليه، ذلك ما دعا بعضهم إلى تعويض تصور الهوية بمفهوم جمعي يؤكد على التنوع والتعدد ويقضي على الواحدية. فقد أكد فرنسوا لاريوال مثلاً (François Laruelle) أن التفكير المعاصر بما في ذلك العلوم المختلفة هو تفكير في الاختلاف والكثرة والتنوع، لذلك يجب أن نتكلم في الهوية بصفة الجمع ونقول هويّات حتى نزيح عن هذا المفهوم كل تقوقع في الذات وكل انكماش في الوحدة.

مزية هذه المقاربة التنوّعية أنها تحرر الهوية من صبغتها الكلية التوحيدية التي تقوم على إقصاء الآخر، كما يمكنها أن تحررها من بوتقة الخبايا الإيديولوجية والمواقف المسبقة في المقاربات الأنثروبولوجية .

ولكن إقرار الكثرة في كينونة الهوية قد لا يؤدي حقاً إلى معرفة حقيقتها وواقعها. أفلا تكون هذه الكثرة ـ في حقيقة أمرها ـ هي كثرة نظرتنا نحن للذات حسب اختلاف الثقافات والعصور والحالات الاجتماعية بحيث تبقى الهوية رغم ذلك كله مظهراً

موحداً للأنا الشخصي والمجتمعـي والكلي ؟ إذا لـم تكـن هنـاك ثوابت موحدة في الهوية فلماذا نتكلم عنها ؟

لكل ذلك لا بد من مقاربة تأخذ بعين الاعتبار في نفس الوقت هذا الأس الموحد لثوابت الهوية وهذا المظهر المتغير والمختلـف ولا سيما في العلاقة الصعبة مع الغير.

هناك تقريباً نمطان لفهم قضية الهوية :

١- فهم **ذاتوي** لمفهوم الهوية قد أفرز موقفين متكاملين إزاءها : موقف صادر عن البلدان التـي طـورت ثقافتهـا وأعطتهـا صبغـة عالميـة وكونيـة وقـد يتمظهـر هـذا الموقـف في إرادة الهيمنـة والاستغلال والتمركز اقتصاداً وسياسية وثقافـة، وموقـف صـادر عن الثقافات الأخرى العرقية التي كثيراً مـا تـأخذ صبغـة ا لدفـا ع عن الذات فتنظم نفسها للصمـود. ولعـل صموئيـل هـانتنغتون في كتابه حول صدام الحضارات يعني بتأكيده على هـذه الصراعـات أن الهويّات لا يمكن أن تأخذ غير هذه الصبغة التوترية وأن محـرك التاريخ يكمن في صراع الهويّات.

٢- و الفهم الموضوعـي لهـذه الإشـكالية يحـاول إقـرار تنـاظر وتناسق بين الهويـة والعقـل في صبغتـه المنفتحـة والكونيـة في الآن نفسه، وهو فهم يـأخذ بعـين الاعتبـار ثوابـت الوجـود ومتغيراتـه ويفتح الوجود على الحياة بتغيراتها ومفاجآتها ونضالها وتوتراتها،

فالذات في هذا الفهم مؤسسة للعقل وللوعـي المتحـرك والمتواصـل أي إنهـا تتحـدد بتاريخيتهـا. وتاريخيتهـا هـي الفعـل في الوجـود والانتزاع عن قيوده.

لنعرّف تاريخية الإنسان بحضوره الآني في الوجود من حيث هو انعكاس للماضي واستتباع لإفرازاتـه وانفتـاح للمسـتقبل وانتظـار دينمي لحضوره. فقد أكد هايدغير على هذا التفتح علـى الإقبـال، لأن تاريخيّة الإنسان لا تكمن فقط في تعلقـه بالمـاضي وبـالذاكرة، بل تتمحور أيضاً حـول أفعالـه الآنيـة وحضـوره وسـماته في ثنايـا الحياة وفي نظرته إلى الأمام واستقباله للجديد وللإحداثيات. ذلـك يعني أن للتاريخية في حد ذاتها بعدين، بعـد مـؤرخ يجعـل الوعـي الذاتي مرتبطا بالوعي بالماضي وبالذاكرة، فيؤسس هويتـه بـالنظرة إلى التراث الماضي وباستحضار ما قد سـجلته الذاكـرة ونعنـي بـه "بعد عملية غربلـة وتمييـز" وبعـد صيروري يجعـل الوعـي الذاتـي مرتبطاً بالانفتاح على إحداثيات المستقبل وصيرورتها سـواء كـان ذلـك في صبغـة مأسـاوية (الوجـود للمـوت) أو كـأمل وانتظـار (الوجود للحياة)، ونعني به "بعد تأسيس الذاتية المشروعية".

هكذا تكون مزية هذه المقاربة البديلة في انفتاح تـاريخ الـذات على الإقبال. وللمزيد من التعمق فيها لا بد من الاستنجاد بمفاهيم قد طورها الفيلسـوف الفرنسـي بـول ريكـور مـن خـلال قراءتـه لهـايدغير. إذ إن تاريخيـة الإنسـان تتحـدد ببعديهـا المـاضي

والصيروري حول محور أنطولوجي يسطر وحدتها بحسب تعبير هايدغير من خلال ثلاث نقط :

أولاً "تمطي الوجود بين حياة وموت".

وثانياً من خلال ثباته لذاته.

وثالثاً من خلال تحولاته.

لا يعني "تمطي الوجود بين حياة وموت" المسافة التي تفصل ولادة الإنسان عن فنائه، لأنه يفيد أساساً كما بين بول ريكور قلق الذات من خلال وجودها الحاضر ومن مصيرها الحتمي نحو الفناء. قلق وجودي لا محالة، ولكنه يفرض أن الوجود هو أيضاً حياة وأن الآتي هو أيضاً عنصر محدد للذات ولهويتها. فالثبات للذات هو غير الثبات في الذات. الذات لا تكون ثابتة بل تكون في تحولاتها وتغيراتها وتأقلمها المتواصل لبيئتها وفية لأصلها. لذلك لا يعني الثبات للذات سكوناً في الأصل، تقوقعاً وانعزالاً وإعداماً للتغير، فكان العنصر الثالث المؤسس للهوية هو التحول (la mutabilité). الذي يكون في الآن نفسه أصيلاً ومبدعاً مثل حالته كمفهوم في علم البيولوجيا. فهوية الذات تبدو في قلقها وثباتها لذاتها وصيرورتها وانفتاحها على الإقبال.

والجدير بالملاحظة أنه لا يجب أن نفهم هذا الطرح على مستوى الفرد فقط. بل لأن للفرد تاريخية ولأن هذه التاريخية

اجتماعيــة بالأســاس فــإن الوجــود ينصــب في التـــذاوت (intersubjectivité) فالذات مرتبطة بالآخر وهي في علاقة معنية مع الأشياء. لذلـك لا ينفـي البعـد الأنطولوجـي البعــد الاجتمــاعي والتاريخي.

هكذا إذن ما يسميه هايدغير بـالصيرورة للـذات والعـودة إلى الذات معاً يكونان ما سميناه بالمقاربة البديلة لمفهوم الهويـة. فقـد تعطـي هـذه المقاربـة لهـذا المفهـوم حيويـة جديـدة ومشـروعية استعمال، بل قد تعطيه وظيفة استراتيجية في واقعنـا الحـالي أمـام تفاقم اللامساواة بين الناس وبين الشعوب.

هكـذا إذن يكـون إقــرار هويتنـا العربيـة الإسـلامية إقـراراً استراتيجياً إذا ما تحددت الهوية بالمقومـات التـي ذكرناهـا سـالفاً بحيـث أن هـذا الإقـرار لـم يعـد يعنـي انعـزالاً في الـذات وتمجيـداً لثوابتها الماضية وانحداراً نحو عصر ما قبل التكنولوجيا، بـل أصبـح يعني هذا الإقرار تموضعاً لذاتنا في هذا العالم من خلال تأصيلها لا محالـة ولكـن أيضـاً مــن خــلال تأقلمهــا مـع راهنيــة المعــارف والإبداعات، ومن خــلال انغماسـها الحقيقـي في معمعـة التجديـد والتحولات التكنولوجية بالابتكار والخلق والاستيعاب ومن خلال بناء مصيرها ومشروع مستقبلها في العالم.

ومن أهم نتائج هذه المقاربـة البديلـة لتصـور الهويـة في راهنيـة الأحداث نذكر المزايا التالية :

١- تهافت فكرة الإنعزال والتمجيد لأن الثوابت التي تفسر الهوية هي لذاتنا ولا في ذاتنا أي أنها تقبل تفتح الذات وتغيراتها وتحولاتها على صعيد الحياة والمعرفة، بحيث إنها تواكب تطورات العلوم والتكنولوجية، بل تجعل منها مقوماً من مقوماتها الأساسية، فالإبداع العلمي والتقني والثقافي والتحرر في العمل وبناء المستقبل، كل ذلك حيوي في بناء الهوية. لم نعد اليوم بحاجة إلى إثبات ذاتنا بواسطة تمجيد الأعمال التي قام بها الأجداد بقدر ما نحن بحاجة إلى نظرة نقدية تعتمد الغربلة وجودة التمييز لتوضيح ما قد يفيد موقعنا الحالي ويرسخ مكانتنا الاستراتيجية. فنحن بحاجة إلى النقد والتمحيص أكثر من حاجتنا إلى التمجيد والانعزال. فانغراس الروح النقدية في ذاتنا قد يفرقع توجهنا الواعي أو اللاواعي نحو الابتهاج بالذات ويجبرنا على النظر إلى تراثنا بنظرة نقدية ثاقبة وبنور متجدد قد يلقي أضواءاً ساطعة على ما كنّا نراه ولكننا لا نشاهده بعين ثاقبة، وقد يوضح ما لم نكن نراه مطلقاً لأننا كنا في حالة ابتهاجية تمجيدية تكاد تكون عمياء. بل يجب على هذه الروح النقدية أن تكون حاضرة في كل الميادين دون استثناء لأن همّها تحرير الفكر من وطأة المواقف غير العلمية والتوصل بذلك إلى الحقيقة التي يمكن استغلالها فيما بعد لإثبات ذواتنا في العالم.

٢- لذلك من يرى أن الهوية تأصيل للكيان فقط، قد ساهم

عن وعي أو عن غير وعي في عزل الذات عن هويتها، مما يحدث ما نسميه بالانعزال الهووي الذي هو قبل كل شيء تعبير إيديولوجي وسياسي كثيراً ما يصب في التطرف والإقصاء لأن ذاتي لا تكون ذاتي حقيقة إلا بالنسبة إلى الغير ومع الغير. فالغيرية ضرورة حياتية لا يمكن الاستغناء عنها لأنها أسّ كل تجمع بشري. قد تأخذ هذه الغيرية صبغة عدوانية فتحدد ذاتي عندئذ بالاختلاف الجذري عن الآخر، اختلافاً قد يصل أحياناً إلى التصفية والتقتيل والحروب المختلفة. وقد تأخذ صبغة تسالمية تعترف للآخر بما له وبما عليه، ولكنها بواسطة السرد مثلاً تقر ذاتية الفرد والمجتمع.

لقد استعمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور مفهوم (الهوية السردية) لتجنب عدِّ الهوية مجرد تجريد ذهني ميتا فيزيقي. فالإنسان والمجتمع يقران ذاتيتهما بواسطة سرد معين للأحداث سواء كانت هذه الأحداث حقيقية أو وهمية ميثولوجية. عندئذ سيصبح للفرد أو للجماعة تاريخ ذو جدوى ناجعة وسيكون ما سماه هذا الفيلسوف بالتماسك للحياة في تمط بين ولادة وموت. والمثال الذي يمكن تقديمه هنا يهم عمل المؤرخ الذي بواسطة تعديلاته وتصحيحاته وتكراره وتصويبه للسرد ا لسابق يكوّن هوية لمجموعة بشرية معينة كدولة إسرائيل مثلاً التي تكونت على الصعيد الهووي بواسطة الإمكانية الهائلة لسرد أحداث كتاب

التوراة سرداً ناجعاً يختلط فيه الخيالي بالحقيقي لا محالة، ولكن هدفه إيجاد مشروعية سردية تاريخية لتأصيل هوية هذه الدولة التي أقامها الغرب نتيجة أخطائه السياسية. فتأصيلنا لكياننا دون تواصلنا مع الآخر، يؤدي إلى هذا النوع من الهوية السردية الانعزالية. وقد انتبه إلى ذلك بول ريكور وعدَّ أن هوية الوعد والإقبال هي تلك التي سيسرد الغير أيضا مكوناتها ومواعيدها.

٣- يكون إثبات هويتنا أيضاً بتحديث كياننا وجعله قابلا للتأقلم مع أحداثيات العصور الحديثة والمعاصرة فهويتي لا توجد في الجذور التاريخية لكياني فقط. بل وأيضاً في كل ما ساهمت به في الحياة والمعارف على الصعيد الإنساني عامة، فالانتماء لا يكون لثقافتي الأصلية فقط، بل وأيضا للإنسانية وقيمها التي يجب أن تتمظهر في نمط تفكيري وعملي لأنها جزء من ذاتي.

فالكونية هي جزء من كياني وهي تخصني شخصياً وتبني مآربي على أسس إنسانية، يجب أن أتعامل معها ككينونتي. قد تظهر بطبيعة الحال علاقة متوترة بين ذاتيتي ومقومات كونيتي، لذلك يجب هنا أيضا استعمال العقل النقدي التمحيصي لتشخيص ما يمكن أن يكون عائقاً داخل هويتي للكونية الكونية، وما يمكن أن يكون داخل الكونية عائقاً لتطوير ذاتي. فالكونية الحقيقية هي التي لا تتعارض قطعياً مع هويتي المتأسسة على الإقبال، لأنها ستكون تعبيراً لمآربي وإنسانيتي. لا محالة ستحاول المعقولية

الغربية المهيمنة استعمال الحيل الكثيرة لجعل الكونية عنصراً يخدم مصالحها، كما تجعل مثلاً "النشاطات الإنسانية" في كثير من مناطق العالم كأفغانستان حالياً مطية للهيمنة والاستعمار (غزو أفغانستان عسكرياً باسم النشاط الإنساني مثلاً) لذلك علينا أن نطالب بإعادة النظر في الكونية من جديد حتى تمثل حقيقة مطالب الشعوب الإنسانية دون القضاء على اختلافات الناس وهويّاتهم.

٤- ذاتي هي حضوري اليومي في الحياة والفكر وهي حاضري بأحزانه وأفراحه، بقلقه وانشراحه، بحياته وموته، والحاضر مكون من مكونات هويتي قلما انتبهنا إليه أعطيناه حقه. فقد يكون مثلاً طموحي للديمقراطية والحرية عنصراً لا يستهان به في تكوّن ذاتي، على الرغم من أن هذا التوجه الديمقراطي لا يوجد بكثافة في طيّات ذاكرتي ولا في سردي لتاريخي ولا حتى في مقومات ثقافتي الحالية الاجتماعية والأدبية والسياسية، وسيكون حضوري أوضح من خلال مساهمتي اليومية في تكريس العلم والتكنولوجيا داخل مجتمعي بجانب تكريسي لقيمي الروحية، وسيكون نضالي اليومي من أجل حرية الرأي والعمل في مجتمعاتي التي مازالت أنظمتها السياسية مغلقة، جانب كبير من تكوين هويتي وترسيخها في الحضور.

وخلاصة القول أن المقاربة التي اعتمدناها لتحديد مفهوم

الهوية هامة جداً وتستحق أن نعيرها الدراسات اللازمة، لأنها تخول لنا تكريس نتائج العلوم والتكنولوجيا وكل إحداثيات عصرنا وكل معالم مستقبلنا في ثوابت الهوية ليكون بذلك هذا المفهوم فعالاً في حاضرنا وفي بناء تصورات مستقبلنا، ولذلك يمكن أن يكون مفهوماً استراتيجياً، وتصبح مرجعيات الهوية متنوعة لا تخص فقط ماضي الفرد وثقافته الأصلية، بل تخص أيضاً كل ما يساهم في تكوين حاضره ومستقبله. فمع اعتمادي على ذاكرتي وانتمائي ومرجعياتي لبناء هويتي يجب أيضاً أن أشخص فيها معالم مستقبلي من خلال ما يقدمه إلى حاضري من إبداعات وأفكار ومكتشفات علمية وتكنولوجية وبذلك ستكون الهوية بعيدة عن الهوهو، فتقبل الغيرية والاختلاف من حيث هما عنصران مكونان لمظهرها الفكري والاجتماعي.

وتأكيدنا على المعنى المفتوح للهوية يدخل ضمن تصور عام عن العلاقة مع الآخر التي وإن كانت تتسم عموماً بالعنف، قد تأخذ في تواصلها مع العقل من حيث هو عقل صبغة تأنّسية تجعل من العيش سوياً ممكناً مع جل الهويّات الأخرى. وقد بيَّنا في كتابنا الذي صدر بباريس باللغة الفرنسية (استراتيجية الهوية) أنها بهذا المعنى المفتوح ستكون صموداً استراتيجياً ضد العولمة، دون أن يأخذ شكل الاستبعاد ولا العنف ودون أن يلجأ إلى الإرهاب ويتمترس به.

الفصل الثالث

الحداثة وما بعد الحداثة

نستخلص مما ذكر سابقاً أن الهوية لا يجب أن تنفصل عن الحضور في العالم من حيث إن هذا الحضور يمثل كنه الحداثة. فكيف يمكننا معالجة الحداثة من وجهة نظر الحضور في العالم ؟

لقد بينت رشيدة التريكي في كتابنا (فلسفة الحداثة) أن المعاني التي يزخر بها تصور الحداثة تصب كلها داخل حقل فلسفة التاريخ حيث يأخذ الزمن التاريخي بعداً تقدمياً وتراكمياً. تستمد هذه الفلسفة جذورها من فكر فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر مسيحي : "لقد اكتشف فلاسفة الأنوار أن للبشرية تطوراً مرحلياً يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتا قها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن". فالحداثة تخص إذن تحسن الإنسانية التي قد أصبحت من خلال فلسفات الذات واعية بنفسها وبماضيها وبمصيرها. ولعل الحداثة قد أصبحت بذلك المحور الذي بواسطته سنقرأ الماضي وسنفهم الحاضر وسنشرع للمستقبل.

فقد تكونت فلسفة النهضة عندنا من خلال محورية فكرة الحداثة كما وضعتها فلسفة الأنوار، وقد اتهمها البعض بكونها من خلال هذه المحورية - دخيلة على حضارتنا، دخلت علينا بحد السيف عندما أناخ علينا الاستعمار الغربي بكلاكله. ولكن هذه الفلسفة بواسطة منطق التوفيق (بين التراث ومعالم الحداثة الغربية مثلاً) لم تستطع أن تكون مبتكرة لحداثة عربية تجاوزية أصيلة. إلا أن ذلك لا يعني أننا مازلنا لم ندخل عصر الحداثة كما يذهب إلى ذلك البعض من مفكّرينا، بل نحن في خضم المسائل التي طرحتها الحداثة على مجتمعاتنا التي بشيء من التذبذب تعيش محاسنها وتتخبط في مشاكلها، ولكن فكرنا مازال يحصر نفسه في المسأليةنفسها التي طرحتها فلسفة النهضة. وهي مشكلة التراث والحداثة، أو الهوية والتفتح، ومازال يعيد صياغتها المرات العديدة بالهم الوجداني نفسه محاولاً كل مرة إيجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا والنفوذ المباشر للغير وذلك في شكل استعمار استيطاني، أو سياسي أو غزو ثقافي أو نفوذ اقتصادي.

مازال المفكر العربي يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام أعينه دون أن تكون له فيها مساهمة تذكر. بل مازال يأخذ منها أحياناً مواقف تحددها مرجعية ماضوية تقليدية.

ما لم تستطع فلسفة النهضة أن تحققه يتمثل في غرس العقل العلمي التنويري في كل مجالات حياتنا. لأن العقل - من حيث

هو عقل – هو مفتاح الحداثة والتعقلية هي سبيل التحديث. ولم يكن العقل يوما غربياً ويوماً آخر شرقياً، ولا يمكن لنا تحديده بمقومات الجغراسياسة بأن نفاضل بين عقل عربي وعقل غربي ونقيم بينهما حرباً أو نضالاً أو تقابلاً متضاداً. وقد بيننا في كتابنا (العقل والحرية) أن العقل يتمثل أساساً في نواته المنطقية التي بها يقيم ا لدليل ويحلل ويحاول معرفة الحقيقة وتمييزها من الخطأ، واعتبرنا أن هذه النواة هي القاسم المشترك بين كل الناس مهما كانت انتماءاتهم لأنها هي أداة التواصل الحقيقية التي تجعل من المتكلم ينتمي إلى الإنسانية. إلا أن العقل يتمظهر في مجتمع ما بواسطة معطيات وآليات واستراتيجية لا تنتمي إلى المنطق ولا إلى التفكير العلمي، فيدخل بذلك العقل نظام الغايات، فيرتبط بالأيديولوجيات القائمة أو المعارضة من ناحية، ويصبح وسيلة تقنية أداتية للوصول إلى تلك الغايات من ناحية أخرى. فهناك العقل من ناحية، وهو أداة تواصل إنسانية، وهناك تمظهر العقل في المجتمع من ناحية أخرى، وهو بذلك أداة هيمنة ووسيلة لغايات استراتيجية. ولا بد من التفريق بين العقل وتمظهراته، بين العقل والمعقولية، إذا ما أردنا أن يكون دائماً بين الناس تواصل إنساني وكوني. فليس هناك عقل عربي وعقل غربي، هناك معقولية عربية ومعقولية غربية. ثم إن العقل لا تملكه حضارة دون أخرى ولم ينشأ في حضارة دون أخرى، كل الحضارات تساهم في صقله

وخدمته بعلومها وإنتاجياتها وبأنماط تواصلها. والنواة العقلية في تمظهرها الغربي لم تكن وليدة الغرب وحده فقد شاركت في تكوينه حضارات عدة. وكانت لنا إسهامات كثيرة في صقلها وبلورتها.

فلا بد من الانتباه إلى قنوات الاتصال العلمي والفكري بين الإسلام والغرب فيما بين القرن الثاني عشر والقرن الرابع عشر، تلك القنوات التي ساهمت بصفة مباشرة في عملية دحض التقاليد الكنسية بالاعتماد على العقل والتجربة. لا نريد هنا التأكيد على تأثير ابن سينا وابن الهيثم والبيروني وابن رشد في الثقافة اللاتينية عامة وفي تكوين العقل العلمي خاصة. تلك أطروحات أصبحت اليوم من المسلمات بعد الدراسات التاريخية والعلمية المتعددة في الشرق والغرب. نريد فقط أن نتوصل إلى إقرار أننا نتواصل مع تراثنا العلمي والعقلي، إذا ما تواصلنا مع مستتبعاته الغربية المتمثلة في إنتاجيات الغرب العلمية والتكنولوجية بما أننا كنا مساهمين أساسيين في صقل العقل العلمي. ولذلك يجب أن يكون تعاملنا مع الحداثة كتعاملنا مع شيء من كياننا، فيكون هذا التعامل عنصراً مهماً لتحديد هويتنا بجانب ثوابت التأصيل والتراث التي كثيراً ما التجأنا إليها للتعبير عن وجودنا. فالحداثة هي نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم. وهي حركة دائمة تستبدل بالقديم جديداً، وذلك بالاعتماد على

المنجزات العلمية والعقلية والثقافية في جميع الحضارات. والحداثة هي قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصراً معياراً للفكر والعمل.

على أننا لا بد أن نتوقف قليلاً في هذا المستوى من البحث، لنتبين كيف تم تحديد المجال المعرفي للحداثة، وكيف تم نقدها وفتحها على ما سمي بعصر ما بعد الحداثة. فالمجال المعرفي للحداثة هو المجال الذي فيه ترعرعت فكرة التقدم. لقد نجد في ظهور فكرة "ما بعد الحداثة" نوعاً من التأزم لظاهرة التقدم التي أدت في الأخير إلى القبض على تلابيب الإنسان باسم التقدمية بل باسم الإنسانية.

على أننا لا نعدّ هذه الفكرة سوى تعبير عن هذا التأزم. فقد أصبحت هذه الفكرة دعامة إيديولوجية لمجتمعات الوفرة والاستهلاك، ولذلك نفضل ترك استعمالها جانباً واستعمال مفهوم آخر يفيد الإشكالية سابقة الذكر، ويعيد صياغة التقدم من جديد، ونعني به مفهوم التحديث الذي يقر بوضوح حركية

دينمية تغييرية، قد تكون تطورية، ولكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقياً وأنطولوجياً.

و التحديث هو مجموعة العمليات التراكمية التي توجه المجتمع نحو المزيد من الإنماء والتطور والتقدم ويكون ذلك اقتصادياً بتعبئة الموارد والثروات وتطوير قوى الإنتاج، وسياسياً ببلورة دولة المؤسسات القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعياً بتأسيس القيم والقوانين والنواميس وإبعادها عن المواقف العقائدية.

يعيد مفهوم التحديث الاعتبار إلى فكرة التقدم من خلال مفهومي الإنماء والتطور، يعني ذلك أن التصورات الحالية للحداثة والتحديث مازالت تحمل نموذج فكرة التاريخ التقدمي كما جاء عند الفيلسوف الفرنسي كوندرساي (1979). وهي فكرة تعتمد أساساً على إمكانية تحسين البشرية عامة، وذلك بواسطة التثقيف والتحضر والتعليم، وتدعو إلى النهوض بالبشرية جمعاء. على أننا لا ننسى أن حركة التحديث قد مثلت المحور الإيديولوجي العام الذي بواسطته قد تم تبرير حركة الاستعمار. معنى ذلك أن فكرة التقدم لعبت دوراً إيديولوجيا أساسياً في تبرير الاستعمار ومستتبعاته، ولكنها ستلعب أيضاً دوراً أساسياً لا يقل أهمية في تحريك عملية الاستقلال في كثير من البلدان العالم. وليس ذلك بغريب، لأن مفهوم التحديث قد ينتمي إلى تصور للزمن وفق خط

متواصل نحو غاية معينة تتحدث باكتساب أكثر عدد ممكن من مقومات الحداثة، أي من الإحداثيات في كل مجالات الحياة. وقد بينا في كتابنا "فلسفة الحداثة" أن التحديث لا يفضي بالضرورة وبصفة كلية إلى ذلك التصور الخطي للزمنية، لأنه في الأساس والأصل تحرر من ثقل العادات والتقاليد، وإبداع على جميع المستويات ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل.

ولعل أصحاب حركة ما بعد الحداثة قد بنوا نقدهم للحداثة على نقد تصور الزمنية التاريخية من حيث إنها صقيلة أليسة ومنسقة، بينما قد دلت الأبحاث العلمية أن التاريخ لم يعد يتصور كبعد واحد ونهج واحد واتجاه واحد، فقد يتضمن حركية متنوعة متقطعة، تلعب فيها الآنيات المستقلة دوراً رئيسياً لا تؤدي بالضرورة إلى غاية معينة قد تم ضبطها مسبقاً.

لا ننسى أن تعبير "ما بعد الحداثة" قد ورد أولاً وبالذات على لسان المهندسين المعماريين في السبعينيات من القرن الماضي، عندما أدخلوا على بناياتهم عناصر متفرقة ومتنوعة، قد اقتبسوها من جل فترات تاريخ فن الهندسة المعمارية، وذلك لوضع حد للوظيفية الضيقة التي اتصفت بها المعمارية الحديثة، ولاعتماد التزويق والتزيين، والبحث عن المتفرد وحتى العجيب. وعم هذا التوجه كل الفنون تقريباً وأصبح تصور (ما بعد الحداثة) يعني (فترة زمنية

جديدة) جاءت على أنقاض فترة الحداثة التي وهنت، وأصبحت ترزح تحت أزمات متعددة. وقد لاحظ الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار في كتابه المشهور (شرط ما بعد الحداثة) أن هذه الفترة التاريخية الأخيرة، أي ما نسميه بما بعد الحداثة، لا تعدو أن تكون الصبغة الخيرة للحداثة التي تزعم أنها قد عوضتها.

وليس المجال هنا للتعمق في النقد الذي استهدف الحداثة داخل المقولات الفلسفية. فقد كان نيتشه، فيلسوف النقد والتهدم هو الذي دشن حركية انهيار ركائز الفكر الحديث، وهو الأول الذي أظهر تلاشي الروح الحديثة برأي الفيلسوف الإيطالي فاتيمو، الذي بيّن لنا كيف تحرر الفكر الفلسفي من سجن الذات وغطرسة الحقيقة المطلقة مع نيتشه. وقد لاحظ ذلك سامي أدهم في كتابه (مابعد الحداثة)، وبين أن الذاتية المركزية قد انهارت في فلسفة نيتشه مع انهيار اللاهوتية المتحكم في العالم. وقد ذهب أدهم إلى أقصى نقطة، عندما بين أن هذه الفلسفة هدمت كيان العقل الذي تماهى مع النفعية ومع الخضوع للوجود الفردي ومع المصالح والهيمنة التقنية.

لقد قامت حركية ما بعد الحداثة على تدمير قواعد ثلاث، كانت تتأسس عليها الحداثة، من حيث هي فكر وتوجه إيديولوجي تنويري :

١- **الذات** : نعرف أن الحداثة قد انبنت على الوعي بالذات،

عندما حددت نظرة الذات العاقلة إلى نفسها ذاتيتها الأولية والمركزية من خلال عملها التفكيري المتواصل، وتحويل الذوا ت الأخرى إلى مواضيع يتسلط عليها العقل العلمي، ما هو إلا نتيجة لذلك. هذه الإشكالية هي التي بنى عليها ديكارت تأملاته، ولاينبتز عقلانيته الصارمة، وهيوم وكانط نقديتهما الإمبيرية (بالنسبة للأول) والتأسيسية (بالنسبة للثاني).

إلا أن ذلك بالنسبة إلى نيتشه وإلى فلسفات ما بعد الحداثة أكذوبة ساحرة، لأن الذات سجينة المعنى والمعرفة، وأنها في كل الأحوال تحت تحكم "السلطة" في المعنى الذي يعطيها إياها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعل اللاشعوري (نيتشه) واللاوعي (فرويد) بواسطة اللغة والنقد والتشخيص، يمكن أن يحررا الذات من المتاهات التي خلقتها الحداثة العقلانية. وقد يذهب فوكو بعيداً عندما يبين لنا أن الإنسان من حيث هو فكرة مركزية ولدت مع كانط، وتأسست حولها العلوم الإنسانية، قد ولى وانتهى وحلت محله مجموعة معقدة من العلاقات التي تربط الأنا بالأنا الأعلى، وتنشد بذلك إلى الميكرو سلطات التي نجدها مبثوثة في المجتمع. بهذه النظرة الجديدة لم يعد العقل في تمظهره الغربي يقر المتجانس ويبعد اللامتجانس، يقر كل ما هو سوي، يستجيب للقواعد والقوانين التي وضعها، ويستبعد اللاسوي الذي لا يستقيم وتلك القواعد. فقد خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة

عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز والإيواء كالثكنة العسكرية والمعمل والورشات الصناعية والمدارس والمآوي للعجز والمتخلفين والعاطلين وغيرها، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استبعاد وإقصاء وحجز، فتأسست السلطة على حركية كبرى للقهر والعنف.

٢- **الحقيقة** : لقد ارتكز الفكر في علاقته ا لشائكة بالوجود على محاولة إقرار الحقيقة الدائمة النهائية. لذلك اتجه العصر الكلاسيكي إلى العقل وصرامته، ليبين لنا كيف تتجلى الحقيقة. وجاءت فلسفة الطريقة (عند ديكارت وعند لايينيتز) استتباعاً لذلك ثم كيف يمكن للخطأ أن يوجد في عالم يهيمن عليه العقل (انظر مثلاً أرضية الخطأ في تأملات ديكارت).

فكان لا بد من إرساء قواعد للخطاب العلمي لكي تتجلى لنا حقيقة الأشياء وكان لا بد من الابتعاد عن الذاتية لتأسيس القول من خلال آلياتها التي اتبعها العقل في عملية إقصائه للخيال واللامتجانس.

ولكن فوكو معتمداً على نيتشه وهايدغير قد بين أن هذه المعايير ترتبط في آخر الأمر بمختلف تمظهرات السلطة وآلياتها ومؤسساتها. معنى ذلك أن الحقيقة لم تعد مجردة رغم فلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية التي تؤكد على انتصار المعنى والعقل في نهاية التاريخ. للحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل نيتشه

إظهاره، هو وجه العنف والاستبعاد والإقصاء، كإقصاء المخيلة ونتائجها والإبداع ومآربه. فالحقيقة حقائق، وهي ابنة القول والخطاب وإطلاقيتها محددة في الزمن، وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة لعبة لا غير، يكون المراد منها الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكبت رغباته، وتحويله إلى آلة تحت تحكمها.

٣- **الوحدة** : مركزية الذات وضرورة الحقيقة المطلقة قد عالجتا قضية وحدة الوجود بمنطق يتضمن الوصول إلى توحيد كل مجالات الفكر والعمل. لا نتحدث عن وحدة العقل فقط، ولا عن وحدة المصير، بل عن تلك الوحدة الأنطولوجية التي ما انفكت الفلسفة ابتداء من بارمنيدس إلى ديكارت وكانط، تؤكدها وتبحث عن معطياتها ومقوماتها. وقد بينا في كتابنا "قراءات في فلسفة التنوع" كيف تمّ التحول من معقولية التوحيد إلى معقولية التنوع في العلوم والفلسفة والاجتماع. وقد أدّت فلسفة التنوع إلى تحديث أعماق أنماط الحياة في المجتمعات الغربية التي أصبحت اليوم متعددة ذات اتجاهات مختلفة في وفرة الخيرات والمعارف والاتجاهات. وفي حقيقة الأمر قد اختلطت في هذه الأنماط التي اتسمت بها فترة ما بعد الحداثة متاهات الذاكرة البعيدة والقريبة وتصورات المستقبل وخيالاته، دخل بذلك الغرب عهد التظاهري الخيالي، عهد تجاوز معطيات الواقع بالخيال الفني الخصب.

في حقيقة الأمر، كان هذا التنوع حيوياً في تكريس حرية الفرد الأنطولوجية والسياسية والاجتماعية، ولم يكن هذا التكريس آليا بل جاء بعد نضال مستمر. وقد أدى أحياناً تحرير الأنا إلى أقصاه، عندما اضمحلت القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية، ودخل الأنا حقل صراعات، جعلها تفقد شيئاً فشيئاً حريتها، فكانت أولاً سجينة اللذة والرغبة (تحرير الجنسانية)، ثم سجينة الاستهلاك والرفاهة، وأخيراً سجينة الأنساق الاجتماعية الكبرى، كالمؤسسات الإعلامية والشركات متعددة الجنسيات والدولة وغيرها. و العولمة تكمن في القبض على تلابيب الفرد أينما كان، لتحوله إلى عبد يستهلك إنتاجياتها الرمزية والمادية والروحية والمعنوية. وبذلك عادت الوحدة من جديد لتهيمن بمنطق أشد إقصاء وأكثر استبداداً، وتجسدت هذه الوحدة في انصياع الكل إلى مقولات الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت بالنسبة إلى الغرب هي الحق وهي الذات وهي الواحد. فكأن حركة العلمانية التي قامت بها المعقولية الغربية منذ ديكارت إلى يومنا هذا قد عوضت وظيفة الدين والرمز في المجتمع بوظيفة السلطة القهرية الرأسمالية الأمريكية.

لكل هذه المعطيات لا نعدّ فكرة ما بعد الحداثة فكرة مجدية في تحليلنا لتأزم الحداثة، فرغم ما يوجد فيها من فوضوية ونقدية وتعابير جمالية ودعوة للإبداع والخلق في كل الميادين، إلا أنها

تبقى في آخر الأمر دعامة إيديولوجية لمجتمعات الوفرة والاستهلاك، ولذلك أفضل ترك استعمالها جانباً واستعمال مفهوم آخر يفيد الإشكالية سابقة الذكر ويعيد صياغة التقدم من جديد، ونعني به مفهوم التحديث الذي يقر بوضوح حركية دينمية تغييرية، قد تكون تطورية ولكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقياً وأنطولوجياً.

فكل هذه المعطيات قد أوجبت العودة إلى مفهوم الحداثة، وحرّكت من جديد الحوارات والنقاشات حول معطياتهما ومكوّناتها وأسسها المعرفية والعملية. والحقيقة أن مفاهيم جديدة وتصورات لفلاسفة معاصرين قد أعادت من جديد هذه الإشكاليات، فدعوة هابرماس للعودة إلى التنوير وإرساء المعقولية من جديد في النسيج الاجتماعي، ودعوة الفيلسوف الأمريكي رورتي لإعادة صياغة تصوراتنا للعلوم الحديثة، والكندي تايلور لإرساء قاعدة التآزر، كلها تدخل ضمن إشكالية الحداثة والمعقولية على ضوء التحولات التكنولوجية والعلمية، وما صاحب ذلك من تحولات اقتصادية واجتماعية وثقافية.

يبدو إذن أن الأسّ الأول لمعرفة الحداثة يبقى دائماً العقل في تمظهراته المختلفة. لقد طرحنا في كتابنا سابق الذكر أن بدايات الحداثة في الحضارة الغربية تكمن أساساً في الاستناد إلى العقل، من حيث هو القائم الأول للتحولات العميقة والقاطعة في كل الميادين

الفكرية واللسانية. فقد كانت عقلنة الفكر العلمي من خلال الثورة الكوبرنيسية الغاليلية انفصالاً عن الوجدان الديني، وقد كانت عقلنة الفكر السياسي الذي أصبح مع ماكيفللي يدرس الظاهرة السياسية من حيث هي شيء وموضوع مستقل بذاته، انفصالاً عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة فسمح للسياسة أن تحدث معقولية مستقلة لمعالجة الأمور، تختلف عن التناول الديني من ناحية، وتبتعد شيئاً فشيئاً عن التمشي الفلسفي بل قد تعارضه أحياناً أخرى، لتتجنب طوباوية الخيال الفلسفي. لقد كانت هذه العقلنة أساسية في تحديد الوجهة الذي ظهرت عليها الحداثة في الغرب، لأنها أدت إلى الانفصال عن الإيديولوجيا الدينية نهائياً، فأصبحت السلطة السياسية اجتماعية، تستند إلى مشروعية خارج الوجدان الديني. فهي تعني تأسيس تقنيات لممارسة سلطوية، تطلب بطريقة أو بأخرى، مشاركة المجتمع أو فصيلة من فصائله.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى عقلنة القول التاريخي، فقد كان لابد للحداثة أن تعيد قراءة التاريخ العالمي قراءة تضع نهائياً، زمنية تطورية، أخذت مع الأنوار صبغة تقدمية، وتضع الوعي الغربي وعياً مؤسساً لهذه الزمنية وحارساً على كونيتها. فتعقلن التاريخ بالانفصال عن الصبغة الدينية المسيحية، وبدأ الوعي بضرورة الوحدة الغربية وحدة غير دينية، حتى تتمكن الشعوب أو الأمم الجديدة السيطرة على المعطيات المتنوعة للحقل السياسي

وتوجيهها نحو إرادة الهيمنة. على أننا نلاحظ أن سيرورة العقلنة التي تأسست عليها الحداثة قد اقتحمت ميدان الخطاب الديني نفسه، عندما ورد استعمال العقل لفهم الخلق ومستتبعاته، كضرورة تستوجبها قراءة النص الديني، قراءة تستجيب لمتطلبات العصر. والحقيقة أن العقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة، لإصلاحه والابتعاد به، عن طريق الشعوذة والغطرسة والتسلط.

في هذا المستوى من البحث، لا بد أن نلاحظ أن العالم العربي لم يتقبل هذه السيرورة للعقل بسهولة، بل احتدت النقاشات وكثرت الاصطدامات، ولم تستطع المبادئ العقلية للحداثة التغلغل في النسيج الاجتماعي إلا بصعوبة قصوى، لذلك تبقى هذه الإشكالية أساسية بالنسبة إلينا، بل إن فكرة التقدم التي هي ابنة هذه السيرورة للعقل تبقى المصير الأفضل لمجتمعاتنا. ولا أتصور أن نظرية ما بعد الحداثة يمكن أن تجد رواجاً عندنا، بالتصور الذي جاء عليه هذا المفهوم في الغرب. ولعلّ خطرها يكمن في أنها يمكن أن تكون ارتدادية تراجعية، قد يحتضنها البعض ويجعلها تعلّة لتبرير الاعتماد على معطيات ما قبل الحداثة، التي قد تستوحي تصوراتها من المقولات القروسطية.

ولكننا هنا لابد أن نشيرإلى بعض القضايا الرئيسية التي تبني عليها هذه النظرة المختلفة في المعرفة الحداثية :

القضية الأولى : الحداثة ووحدة العقل

يؤكد هابرماس على وحدة العقل عندما لاحظ أن هذه الوحدة قد وضعت موضع الشك والنقد باسم التنوع والكثرة والاختلاف ورأى أن هذه الوحدة تكمن في الممارسة التواصلية التي قد تعني بالنسبة إليه "وحدة العقل كمنبع لتحددية خطاباته" ولعله يرد على جماعة ما بعد الحداثة بأن يبين خطر تفرقع العقل الذي سيصبح عندئذ خاضعاً لاعتبارات جغراسياسية، كأن نجد مثلاً عقلاً عربياً، وعقلاً إسلامياً وعقلاً مسيحياً وعقلاً أوروبياً وآخر صينياً وهكذا دواليك. إنه من الصعب لا محالة إيجاد أرضية توحيدية للعقل الكوني، فقد أوجدها فلاسفة الأنوار مثلاً في الطبيعة البشرية. ولكننا نلاحظ تعقد هذه الطبيعة وتضارب معطياتها؛ فقد كتب مثلاً ميزيل صاحب "الإنسان بدون أخلاقيات" إن المخلوقات الإنسانية قادرة في الآن نفسه على أكل المخلوقات الإنسانية (l'anthropophagie) وكتابه "نقد العقل الخالص".

ثم إن المجتمعات البشرية مختلفة، بل شديدة التعدد ثقافة وطموحاً ومعقدة في حركياتها وتغيراتها. فكيف الوصول إلى إيجاد هذه الوحدة المنشودة للعقل. في الحقيقة يتمظهر العقل في الثقافات المختلفة، وينتج تصورات خاصة له، وطرقاً خاصة لتطبيقاته ولانفعالاته، وصيرورة معينة داخل المجتمع، بحيث

سينصهر في الاختلاف، ويتخذ لنفسه صبغة خاصة. عندئذ يمكننا أن نتحدث عن تمظهرات مختلفة للعقل وهي معقوليات متعددة ومختلفة، ولكن كل هذه المعقوليات تحكمها استدلالات تكوّن وحدة لإرادة مشتركة تكونت هي بدورها من التذاوت أي من الوجود معاً و مما سميناه بالتآنس. والتآنس يعني هنا العيش معاً، لا من حيث هو ضرورة بقائية وحياتية فقط، بل وأيضاً من حيث هو وعي بأن السعادة البشرية تكمن في تواصلها الحتمي واتفاقاتها الممكنة. هذا التآنس في نظرنا هو القاسم المشترك الذي يوحد المعقوليات، ويبني من جديد وحدة العقل.

* * *

القضية الثانية : الحرية

عندما نتحدث عن التآنس نرى الإنسان قد توصل بعقله إلى معرفة ذاته والاعتراف بغيره من حيث هو غير، له الحق بأن يعيش ويفكر ويختار ويفعل من حيث هو آخر، لا من حيث هو نتيجة لإرادتي وتطبيقاً لآرائي. ذلك ما يفرض أيضا الغيرية من حيث هي ركن من أركانها، وأن وحدة العقل لا تقوم بالاستبعاد، كما كانت عليه في العصر الكلاسيكي. وقد بين في هذا الصدد ميشال سار أن العقل كما صاغه ديكارت لم يكن بدون علاقة مع تقتيل الهنود الحمر في القارة الجديدة، ولم يكن بدون علاقة مع حرق الغابات وتدمير الطبيعة لإخضاعها إلى مصالحه. وحدة العقل المنشودة الآن تقوم على الاعتراف بالآخر، كإرادة حرية لها حق الاختلاف. فالحرية أصبحت اليوم أكثر من أي وقت مضى ركناً أساسياً بل تأسيسياً لهذه النظرة الجديدة للتحديث. بدونها يصبح التعايش بالغلبة فقط، وهو لعمري نوع من الحرب، هدنة فقط لتهيئة أسباب الحرب ومعطياتها. والمجتمعات التي لا تتضمن الحرية من حيث هي حريات هي مجتمعات حرب، إما أن تكون حرباً أهلية أو صراعات بين المجتمع المدني والدولة أو مجتمع الخوف قد انصهر في حالة ترقب للانفجار. ولعل أصحاب فكرة ما بعد الحداثة عندما أكدوا على التنوع الشديد والاختلاف في نمط الحياة والفكر إنما أرادوا أن يذهبوا بالحرية إلى أقصاها وأن

تكون هي القاسم المشترك بين الناس مهما اختلفت معطياتهم. بل هم يتحدثون عن الفردية من حيث هي حرية ضد مجموعة الأنساق التكنولوجية المتطورة التي أصبحت تتحكم في كل ما يمتلك المرء من حاجيات وتفكير وعقل وشعور وإحساس ورغبات. الحرية في كل شيء، تعني الحفاظ على كرامة الفرد من ناحية والحفاظ على كرامة الإنسان من ناحية أخرى.

ولا بد أن نسوق هنا ملاحظة عبد الله العروي عندما قال بأننا نجعل من حق حرية التعبير مناسبة لمطالبة الأفراد بأكبر قسط ممكن من الأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية، إذ تلزمهم بأن يتروّوا ويتدبروا ويمحصوا آراءهم قبل أن يعمدوا إلى إذاعتها بين الناس. وهنا يكون على المفكرين أن يستعدوا لتحمل تبعات الآراء التي يدلون بها. فإن حرية التعبير لا تعني أن يقول المرء كل ما يروق له، دون أن يثير أي رد فعل، بل هي تعني أن يعبر المرء عما هداه إليه تفكيره بروح ملؤها الجدية والمسؤولية، وأن يتحمل كل ما قد يترتب على آرائه من نتائج.

* * *

القضية الثالثة : التعقّلية

التعقل إذن هو الذي سيربط العقل بالحرية، وسيربط الحرية بالمسؤولية، ويجعل المجتمع في حالة توازن. والتعقل لا يعني الاستكانة وقبول الأمر المقضي، بل يعني فسح المجال أمام العقل لكي يكون تآنساً، لا وسيلة انهيار للإنسان واضمحلاله، و تنظيماً للمجتمع، يقوم على قاعدة معقولية المصالح الخاصة وتعقلية المصالح العامة حسب تعبير راولس.

فالعقل الذي يمكننا نظرياً من السيطرة على العالم بالعلم والتقنية، وعملياً من الحصول على السعادة قد أخذ الآن أشكالاً تعتمد الهيمنة وترتبط بالأرباح، فينتج عن ذلك انحيازه عن الإنسان وانسياقه داخل الحركية الاقتصادية التأحيدية، وداخل تكنولوجية السلطة الموحدة، سواء اعتمدت الهووية أو الكلانية. ودعوة هابرماس سابقة الذكر قد تعني أن وحدة العقل المنشودة يجب أن تأخذ شكلاً مفتوحاً وأن تقترن بالتواصلية بين البشر. ولعل التّعقلية، وهو مفهوم قد صغناه من خلال قراءتنا للفارابي في كتابنا (العقل والحرية)، يعبر خير تعبير عن هذا الانفتاح على الإنسية والتآنس، فيكون بذلك ركيزة للسعادة والحرية، بل دعامة للحريات والمسؤولية، ولعل الفلسفة بذلك تصبح "علم الممارسة التعقلية" وهي تهتم بالعمل الكوني والفكر المفتوح والتواصل مع الآخرين لترسي قواعد التآنس.

الفصل الرابع

العولمة ومعضلة الثقافة

قبل أن نخوض في إشكالية التآنس التي سنخصص لها الفصل الأخير، نود أن نبين أن العولمة لا يمكن أن تكون حلاً مرضياً لأزمة الحداثة. ولذلك فلن نحلل كل جوانب هذه الظاهرة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي؛ وقد صدرت عنها كتب متعددة، نذكر من بينها كتاب الدكتور الحبيب الجنحاني (العولمة من منظور عربي). سنهتم هنا بعلاقتها الدقيقة مع الثقافة والفكر، اعتقاداً منا بأن هذه الظاهرة تحاول السيطرة على الذكاء البشري بواسطة إيديولوجية جديدة تدعي أنها غير الإيديولوجياً، وتحاول تمرير فكرة العولمة وكأنها المصير الأوحد للبشرية. وهي على كل حال في نظرها نهاية الحداثة، بل نهاية التاريخ.

- العولمة والعنف والإرهاب

إذا ما حاولنا التعمق شيئاً ما في إشكالية العنف بصفة عامة للاحظنا في الحال أنها إشكالية عويصة، لا تتخذ بعداً سياسياً اجتماعياً فقط، بل تظهر وكأنها مصاحبة لكل عمل قولي أو فعلي، لأن العنف يصاحب كل ممارسة تحوليه، اجتماعية ثقافية

كانت أو قولية خطابية. ونعرف أن العنف في حد ذاته كان ومازال المعضلة الكبرى للتفلسف، لأنه في كنهه يقطن أيضاً الفكر والقول بعدما انساب في الوجود وأصبح سمة من سماته. ولعل المعنى الأولي والأساسي الذي قدمه أفلاطون لممارسة التفلسف يكمن في محاولة إقصاء العنف عن القول والخطاب، حتى يصبح القول مقبولاً فمعقولاً.

ولسنا نريد هنا تحليل هذه الظاهرة الملازمة للتفلسف رغم أهميتها، ولكننا نبتغي فقط أن نوضح بعض مستتبعاتها على الصعيد الحضاري العام. وقد كنا في كتابنا (الفلاسفة والحرب) قد أكدنا على القاعدة الأساسية التي قام عليها الخطاب الفلسفي وهي متمثلة في تجنب كل تناقض أو خصام أو تحارب، واستنتجنا أن الفلسفة بذلك غير قادرة على صياغة فكرة واضحة عن مفهوم العنف، ولاسيما ذلك الذي يتمظهر عن الحرب وفي الإرهاب، فلذلك سيكون الفكر السياسي والاجتماعي هو الذي سيستطيع فهم إشكالية الحرب من حيث هي حرب بدون تخل عن المستويات الأخلاقية والميتافيزيقية، بينما ستكون الفلسفة بحثاً متواصلاً عن المعنى، خاضعة في مواجهاتها التساؤلية لمشروطية التأمل المفتوح. ولعل نضال الفلسفة ضد مصادر العنف والإرهاب بشتى أنواعها هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة. من هنا رأت

الفلسفة أن السلم وحدها جديرة بالدرس لأنها وحدها عقلانيـة، وهي الضامنة الأولى للحرية والتعايش والتآنس.

وقناعتنا راسخة أن هذا التمشي المفتوح للفلسفة شديد الأهمية، لأن الفلسفة هي بحث متواصل عن السلم في القول والعمل منذ أفلاطون، وهي محاولة لإقرار الشروط الممكنة للسلم الدائمة منذ كانط.

ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا يتمثل في معرفة كيف تم علاج جدلية العنف والسلم في العولمة، ولاسيما بعد أن أفرزت الظروف الجغراسياسية أطروحات إيديولوجية جديدة بعد حرب الخليج مثل (حق التدخل سياسياً وعسكرياً في شؤون الآخرين)، أو مثل (حق التدخل باسم الدفاع عن مصالح حيوية)، أو مثل (محاربة الإرهاب أينما كان..) إلخ؟ فقد قام الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية على نشر الرعب في كل مكان من العالم بواسطة التخويف المتواصل، والإعلان الصريح بالقوة الجبارة التي تترصد كل تعارض وكل خروج عن سلطة النظام العالمي. بل نشر هذا النظام مناطق حروب متعددة وجزئية، تتكاثر وتتنوع أحياناً، وتقل أحياناً أخرى خدمة لمصالح رأس المال الحيوية. فلا غرابة أن تتحدد أشكال العنف واستراتيجياتها حسب أهدافها ومقاصدها، لأن الهيمنة بالقوة والظلم والمصالح الضيقة لا تنتج إلا الصمود بالقوة والإرهاب. لأن الإرهاب في كنهه هو أقصى تمظهرات

العنف وأشده، لأنه لا يعترف للحياة حقاً عند الآخر، ما لم يكف الآخر عن هيمنته، فاستهدف بذلك السياسي والعسكري والمدني والمنشآت والرموز والنساء والأطفال وغيرهم على حد السواء، بدون ترو أو إعمال للعقل.

فمن وجهة النظر الأخلاقية العامة يكون الإرهاب منبوذاً يجب التنديد به بقوة. ولكن العنف الذي يقوم به النظام العالمي الجديد لا يقل خطورة، وهو في كنهه إرهابي، بما أنه يسن القوانين الصالحة له ويطبقها بالقوة الحادة كره من كره، وأحب ذلك من أحب. فهل يعقل التنديد بالإرهاب العشوائي فقط في حين نبارك الإرهاب المنظم الذي قد تمارسه دولة ما خدمة لمصالحها؟! ألا تقتّل إسرائيل اليوم الأطفال والأبرياء في فلسطين بدعوى أنها ترى فيهم إرهاب المستقبل ؟

فلا بد إذن من مقاربة العلاقة العضوية بين العولمة والعنف، لعل ذلك سيبرر علمياً ما ننادي به، عندما جعلنا في كتابنا (العقل والحرية) من التعقلية أسساً للعيش سوياً.

مما لا شك فيه أن التطور التكنولوجي والعلمي المجسم خاصة في الاتصال عن بعد، وفي الربط بوسائل الاتصال والكمبيوتر، قد ساهم في توحيد نمط العيش وإقحام الدول إقحاماً في هذا النظام الاقتصادي العالمي الذي سيصاحبه بطبيعة الحال نظام سياسي جديد على الصعيدين الإيديولوجي والقمعي.

لقد نادى المثقفون الأمريكيون ثم الغربيون بموت الإيديولوجيات. والحقيقة أن هؤلاء يخلطون بين الإيديولوجيات والشيوعية والاشتراكية، ويرون أن بقية العالم الأوربي الرأسمالي لا تسيطر عليها إيديولوجية مهيمنة، بل هي نتيجة حرية الرأي والعمل. وقد بينا في كتابنا (الفلسفة الشريدة) أن أسّ الدولة الأول مهما كانت طبيعة هذه الدولة يتمثل في إنتاج مجموعة من الأفكار والتصورات، ورسم مجموعة من الأهداف والشعارات، تكوّن كلها نسقاً إيديولوجياً تشرّع عمل الدولة وتضمن بقاءها. فلا يمكن لدولة ما أن تستغني عن الممارسات الإيديولوجية، وما موت الإيديولوجية إلا (أكذوبة إيديولوجية) غذتها وسائل الهيمنة الإيديولوجية المتطورة. وقد بينا أهمية كتاب (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) لفوكوياما في تكوين إيديولوجية جديدة تكرس النظام العالمي الجديد وتفرض النظام الديمقراطي في صبغته الأمريكية نموذجاً أوحد للتاريخ.

أما على الصعيد القمعي فتبقى الحروب الردعية والتهديدات بها والحروب الاقتصادية كالحصار وغيره هي الوسائل الأكثر استعمالاً للهيمنة وإقرار هذا النظام وبقائه. لذلك أصبحت الاستراتيجية العسكرية عملية اجتماعية مصاحبة للدولة، مثلها مثل العوامل الاقتصادية والثقافية. وبالتالي يكون الاستراتيجي ضرورياً في العمل اليومي للدولة وتكون مهمته التفكير الإيجابي في

أحسن الطرق وأحسن الوسائل لنفي الآخر (العدو) ولتكريس الهيمنة اجتماعاً وسياسة وثقافة. وبذلك سيكون الاستراتيجي هو المحلل والمختص في فيزياء الموت ووسائل الخراب بصفة علمية وموضوعية.

هكذا إذن أصبحت للحرب مكانة خاصة في النظام العالمي الجديد. فقد تحولت من وضعية قوة التهديد الردعية في ما يسمّى بالحرب الباردة إلى تهديد القوة بالفعل. لم يعد شبح الحرب هو الذي يمنع الحرب، ولم تعد إيديولوجية منع الحرب هي القائمة : بل أصبح التهديد بالحرب هو الوضع العادي في النظام العالمي الجديد. والهدف هو إقامة حروب محدودة جغرافياً وسياسياً في بقاع متعددة من العالم، وإمكانية التدخل المباشر فيها للتحكم في القوى، وإمكانية تنظيم حرب رادعة لتصبح مثالاً رهيباً يخيف العالم، واستعمال الشكل الجديد من الحرب المتمثل في الحصار البري والبحري والجوي، وما ينجر عنه من حظر اقتصادي ينتج عنه حتماً ما تنتجه الحرب من تقتيل وتجويع. فبقدر ما كان النظام العالمي في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي قائماً على الخوف من الحرب بقدر ما يقوم النظام العالمي الجديد على تنظيم الحرب بصفة إيقاعية، فيتحكم في نمط ظهورها وانتهائها ونمط عملها وفعلها، وكيفيات تحولاتها وإيقاعاتها.

هذه الطريقة العنيفة التي مارسها النظام العالمي الجديد في فرض

العولمة على الجميع، وكأنها الحل الوحيد الممكن للعيش معاً لا بد أن تنتج ردود فعل متفاوتة ومتنوعة، تبدأ بحركات الاستنكار الثقافي وبردود فعل المثقفين عن طريق الكتب والمجلات والصحف، وتنتهي بالإرهاب العشوائي مروراً بالمظاهرات السلمية والعنيفة. فالعنف يولد العنف حتماً، والقهر المستمر يولد اليأس. وقد يصب اليأس في القنوط وقد يصب في التمرد، والتمرد يؤدي إلى الإرهاب أحياناً. فالنضال ضد هذه الحروب التي تقوم بها العولمة من حين لآخر لفرض نظرتها ولخدمة مصالحها، يكون حتماً بالمقاومة والصمود على الصعيدين الفكري والعملي، وقد يأخذ هذا الصمود صبغة عنيفة أيضاً، لأنه إذا ما فقد العقل في المجتمع الإنساني واضمحل التعقل في معالجة الشؤون الإنسانية فإن الحرب - كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني كانط - يمكن أن تقوم بما يقوم به العقل عادة. ولكن الصمود يمكن أن يأخذ أيضاً نهج التفكير والتعقل ونشر جودة التمييز بين الناس، نهج التحاور والتعايش. ولكن التعقل لا يفيد أصلاً استسلاماً واستكانة، بل هو نضال يومي ومقاومة مستمرة للاستبداد ضد كل اللامعقول في العالم.

لا يخفى على أحد أن كلمة إرهاب غامضة المقاصد غير دقيقة المعنى. فقد استعملت هذه الكلمة في الغرب منذ قرنين تقريباً وتفيد منذ ذلك الحين كل استعمال للعنف لتغيير النظام السياسي

في بلد معين. وقد نفهم من هذا المعنى لكلمة إرهاب أن النظام السياسي لا يمكن أن يتغير إلا سلمياً بواسطة الآليات الديمقراطية التي يخولها القانون مثلاً، باعتبار أن هذا النظام هو تعبير لإرادة الشعب ونتيجة لاختياراته الديمقراطية. ولكن التاريخ قد بين لنا بكل وضوح أنه أحياناً لا بد من استعمال العنف لقلب أوضاع النظام السياسي. فهل نسمي مثلاً حركات التحرر من الاستعمار إرهاباً، والثورة الصينية إرهاباً والمقاومين الفرنسيين ضد الهيمنة النازية إرهابيين، وهلم جراً؟ هناك ميل عند الاستراتيجيين الأمريكيين للإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب: بما أنهم قد أعدوا منظمات الصمود والمقاومة منظمات إرهابية، كمنظمة ANC لنيلسون مانديلا الذي أصبح رئيساً لجمهورية إفريقية الجنوبية في فترة معينة.

ذلك يعني أن تصور الإرهاب ليس واضحاً بحيث يمكن استعماله بدون خوف من الانزلاق في متاهات إيديولوجية، كما نستعمل مثلاً مقولات فلسفية أو مفاهيم علمية. فهو يتغير بتغير الظروف والملابسات السياسية، فإرهابي الأمس هو زعيم اليوم، والمنظمة التي كانت تقول عنها أمريكا مثلاً: إنها منظمة أحرار - بما أنها كانت تقاوم الشيوعيين في أفغانستان مثلاً - أصبحت اليوم إرهابية؛ لأنها تعرضت إلى مصالحها الحيوية. وآخر ما صدر أمام أعيننا هو أن الإرهاب أصبح وكأنه الميزة الخاصة بالمسلمين.

وقد تجند لتمرير هذا التحديد الجديد للإرهاب مثقفون صهيونيون معروفون بعدائهم المعلن للإسلام وللعرب. ونسيت هذه المعقولية الغربية أن الإرهاب في الفهم الخاص بها قد نشأ وترعرع في أحضانها، ويعيش الآن ويترعرع في ربوعها، بل تباركه ويباركها. ولا نريد تعداد المنظمات الإرهابية الأوروبية فهي كثيرة متكاثرة في أسبانيا وإيطاليا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا وفي أنحاء العالم غير الإسلامي.

وقد ذهب مثقفو الإرهاب إلى أبعد حد عندما وجدوا أن القرآن الكريم هو أصل الإرهاب؛ بما أنه يتضمن آيات في القتل والحرب. ونسي هؤلاء أن التوراة وكل الكتب الدينية المنزلة قد تحدثت عن الصمود والعنف. لنتمعن هذه الفقرة من كتاب التوراة وهاهي ذي ترجمتها التقريبية : "يقدم لك إلهك ومولاك هذه الأوطان، ويبث فيها الرعب حتى إبادتها، ويقدم بين أيدك ملوكهم، فتمحو أسماءهم من الوجود، ولا أحد يقف صامداً أمامك حتى تقتلهم وتبيدهم". والأمثلة على ذلك كثيرة.

ولنتمعن قليلاً هذه القولة لمفكر ألماني (Karl Heinzen ١٨٤٨) ألف كتاباً عن (القتل). هو عبارة عن نصائح متعددة في استعمال تقنيات التقتيل والمذابح والإبادة ضد ا لبرابرة، أي ضد الشعوب المتوحشة، تلك التي لم تدخل الحضارة الغربية : "إذا ما أجبرت على تدمير نصف قارة وعلى نشر حمام دماء لتكسير ضرب

البرابرة، فلا يجب أن يوبخك ضميرك. إن الذي لا يضحي بحياته فرحاً من أجل إبادة مليون من المتوحشين لا يعدُّ مواطناً جمهورياً) (نجد هذه المقولة في كتاب :

Jean Claude Brusson، *Le siècle rebelle*، *Dictionnaire de la contestation au XXe siècle*، Larousse ،Paris 1999.

ولعله قد آن الأوان لإعادة النظر في كلمة إرهاب وتدقيقها، حتى لا تكون أداة إيديولوجية نستعملها حسب ظروفنا وملابسات سياساتنا، إذا لم نقم بذلك التدقيق والفحص والتوضيح. ونحن نوافق الدكتور سيار الجميل عندما بين أن هذا المصطلح "حديث لا وجود له في الأدبيات الكلاسيكية القديمة لدى ثقافات الشعوب قاطبة، ولم يكن يعرف مطلقاً بهذا الاسم في النصف الأول من القرن العشرين" (جريدة الزمان، ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر)٢٠٠١ ص١٣) ولكنّ معناه المكتسب قد دلت عليه كتابات عديدة منذ القرن التاسع عشر كما جاء سابقاً. وهو على كل حال ظاهرة معاصرة كما أكد على ذلك د. سيار الجميل محدداً الإرهاب كما يلي : " هو عملية، أو مجموعة من العمليات مضادة للآخر، وتقتص منه عشوائياً، بعد أن يتم التخطيط للعمليات، أو محاولات تنفيذها وبشكل منظم ودقيق، من أجل كبح جماح الآخر ومعاقبته مهما كان الثمن، وبوسائل غير مشروعة" (نفس المصدر).

هكذا إذن عندما نتحدث عن الإرهاب، فإننا نتحدث عن العنف بمستوياته العديدة...وسيصبح الإرهاب عندئذ هو نشر الخوف والرعب والموت في المواطنين العزل. وبذلك، ومن خلال هذا المعنى الدقيق، تصبح أمريكا على رأس الإرهابيين بحصارها للعراق، وبتجويعها وتقتيلها للأفغان، وإدخال الرعب والقهر والموت في مواطن كثيرة من العالم، وتصبح دولة إسرائيل هي أيضا زعيمة الإرهاب اليومي. ولا أتصور تدقيقاً آخر لمفهوم الإرهاب. فكل من يقوم بإدخال الخوف والرعب والرهبة والتهديد والقتل في قلوب المواطنين سواء كان فرداً أم جماعة أم دولة أم نظاماً فهو إرهابي. وحتى العنف المقنن فيجب أن لا يدخل الرهبة في قلوب الناس، بل بالعكس من ذلك يجب أن يحدث شعوراً بالعدل والإنصاف. أما إذا أدخل الرهبة والخوف، فإنه سيصبح هو أيضا إرهاباً كتسلط الأنظمة الدكتاتورية على شعوبها مثلاً.

فمقاومة الإرهاب تتطلب إذاً الاتفاق حول المعنى الدقيق للكلمة من ناحية، وحول ضبط استعمال العنف بصفة عامة، هذا الاستعمال الذي يجب أن يكون مضبوطاً بقوانين تتأقلم مع الكرامة البشرية وتصونها وتدافع عنها بدون تمييز أو تفصيل أو إقصاء. فالهدف الأساسي والأولي للعقل البشري يجب أن يكون التّسالم لا التّحارب. أما أن نخوض في هذه المسائل بطريقة

عدوانية ضد حضارة معينة أو ضد دين معين، فإننا سنسقط في منطق حرب الحضارات وتغذية الإرهاب وتقويته وإشعال فتيلته في أمكنة عديدة من العالم. فالقضاء على الإرهاب يكون بنشر روح العدالة والمساواة والإنصاف في كل مكان من العالم، أي بنشر العقل الكوني الحواري في نمط تعاملنا مع قضايانا الإنسانية.

على أنه لابد من الإقرار بأن الصراعات الإيديولوجية لم تعد وللأسف تحوم حول معضلة العدالة الاجتماعية والتعايش الإنساني ووسائل إقرارها والمحافظة عليها، بعد أن ألقى النظام الشيوعي الأوروبي بسلاحه، وبعد أن أفرزت حرب الخليج الأخيرة إيديولوجية الهيمنة الأحادية المطلقة. حتى نظرية راولس للعدالة التي كانت وريثة الإيديولوجية الألمانية الكانطية قد فُنِّدت من قبل النظريات الليبرالية الجذرية. وفي الحقيقة، كان لا بد بعد حرب الخليج، أن تعلن الإيديولوجيات الغربية المهيمنة (ولا سيما الرسمية منها) ابتهاجها بالانتصار الذي تزعم أنها قد حققته، وأن تنظّر لفكر الهيمنة الثقافية، وتدعم مركزيتها، وتسطر برامج جغراسياسية واستراتيجية لإعادة تنظيم العالم ولإعادة قراءة تاريخه ووقائعه بطريقة تناسب تلك الإيديولوجيات الابتهاجية.

سنحاول هنا وباقتضاب دراسة ما أفرزته هذه الإيديولوجيات الابتهاجية من استنتاجات نظرية كان لها وزنها في توجيه السياسة العالمية. وقد تعمقنا في هذه القضية في كتابنا (العقل والحرية).

وسنقسم منهجياً هذه النظريات إلى قطبين أساسيين : قطب استيعابي استبطاني، يحاول استيعاب الثقافات المختلفة والمتنوعة في ثقافة ذات بعد واحد، وتاريخ ذي اتجاه واحد وذي تصور مستقبلي واحد، ويمثل هذا القطب المفكر الأمريكي فوكوياما وهو من أصل ياباني في كتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير). وقطب صراعي صدامي، يحاول من خلال تدارس الواقع الثقافي العالمي المتنوع والمختلف أن يحول الحضارات إلى جبهات قتال وأن يهيئ الحضارة الغربية، لتخرج منتصرة وتهيمن على كل الحضارات الأخرى، ويمثل هذا القطب المفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون.

- وحدة الثقافات :

كتاب فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) هو نوع من الكتب الاستراتيجية التي تحاول أن تدرس نسقاً إيديولوجياً معيناً أو بتعبير آخر، يكون هذا الكتاب بياناً إيديولوجياً وسياسياً للنظام العالمي الجديد على الصعيدين الداخلي والخارجي.

اعتمد الكتاب في تنظيره للنسق الإيديولوجي مفاهيم فلسفية عريقة وأصيلة، حتى يكون استدلاله إطلاقاً، يعني ذلك أن الجهاز الفلسفي الذي يتضمنه الكتاب لا يهدف إلى تركيز البحث العلمي، بقدر ما يذهب إلى تمرير الخطاب السياسي الإيديولوجي. فاستنطاق المفاهيم الأفلاطونية والهيجلية والنتشية يراد بها تغطية

اختيارات الكاتب بغطاء شمولي، حتى يكون النسق الإيديولوجي الظرفي في المكان والزمان مطلقاً وكونياً.

ذلك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن ماكان يروج في أواخر السبعينيات من أفكار حول نهاية الإيديولوجيا وسقوط الإيديولوجيات إنما هو في الأصل محاولة إيديولوجية، هدفها الإطاحة باليسار الماركسي، وبناء نسق إيديولوجي يوحد نمط الحياة، على منوال ما يوجد في الغرب الرأسمالي.

يعتمد فوكوياما على النظرية الهيجلية والتمشي النتشوي وذلك لنقد الدكتاتورية في صبغتها الماركسية، والدفاع عن الديمقراطية الليبرالية التي يعدّها "نهاية التاريخ" كما تصورها هيجل. وينطلق فرانسيس فوكوياما من نظرية أفلاطون القائلة بأن الإنسان هو مزيج من مركبات ثلاثة : الرغبة والعقل والتوموس (روح الحياة أو الوجدان) ليجعل من التوموس رغبة الاعتراف بمفهومه الهيجلي (جدلية السيد والعبد).

فإذا كانت الرغبة والعقل معاً يكفيان "لتفسير عملية التصنيع وقسم كبير من الحياة الاقتصادية" فإن التوموس ضروري لتفسير "الطموح نحو الديمقراطية الليبرالية"، أي لتفسير نضال الناس ضد الغطرسة والعبودية والتسلط، فهم "يملكون جانباً (توموسياً)، يتمثل في احترامهم لذواتهم، وذلك يدفعهم لتفضيل الحكم

الديمقراطي الذي يعـاملهم معاملـة الراشـدين لا معاملـة الأطفـال، ويعترف باستقلاليتهم أفراداً أحراراً".

هكذا إذن يقـوم فوكوياما بتحديـد المحـرك الأكـبر للتـاريخ، الذي لم يعد يكمن في العنف وفي التطاحن الطبقـي، كما ذهـب إلى ذلك ماركس، بل قد تحـدد الآن في مفهـوم التومـوس، أي في هذه الرغبة الشديدة للاعتراف.

ويستنتج فوكوياما أن العلوم الحالية ولا سيما "الفيزياء الحديثة" هي التي ستقود إلى استتباب الديمقراطية الليبرالية في أنحـاء العـالم، لأن التكنولوجيا والعلوم والتصنيع تولـد شـروط نجـاح الرأسـمالية واقتصاد السوق، وذلك يعني أنه لا تقدم اقتصادياً إذا ما انعـدم في بـلاد مـا نظـام الديمقراطيـة، كذلـك لا يمكـن أن يسـتتب النظــام الديمقراطي إلا إذا كان يسـتند إلى خطـة تنمويـة واضحـة، تتقـدم بالاقتصاد نحو الرأسـمالية. ويسـتثني فوكوياما مـن هـذه القـاعدة بلدان الشرق الأوسط، ويقول: " العيب الوحيد البارز هو منطقــة الشرق الأوسط التي ليس فيها أيضـاً ديمقراطيـات مسـتقرة. بينمـا تحوي عدداً كبـيراً مـن الـدول حيـث المداخيـل الفرديـة تصـل إلى المستويات الأوروبية أو الآسيوية. ولكن النفط يفسر كل شـيء : فالمداخيل النفطية سمحت لدول مثـل العربيـة السـعودية والعـراق وإيـران والإمـارات العربيـة المتحـدة أن تحصِّـل الدلائـل الخارجيـة للحداثة : سيارات، فيديوات، طائرات حربية من طراز مـيراج أو

فـانتوم..إلـخ دون أن تتلقـى مجتمعاتهـا التحـولات الاجتماعيـة الضرورية لبناء ونحت مثل هذه الثروة".

لذلك لا بد من توافر شروط أساسية لكي يصبح العلم مؤسساً لنظـام سياسـي مفتـوح، يخـول الشـعوب ممارسـة الديمقراطيـة بالمشاركة الفعلية في القرار. ولا نريد هنا التعمق في هذه الشـروط ولكننـا نقترحهـا علـى النقـاش، علهـا تسـاهم في تثبيـت التعقـل والتسامح والتحرر في المجتمعات التـي مـازالت تعـاني مـن القهـر والفقر والهيمنة والعنف :

الشرط الأول: نعرف أن نظام الحكم في الغرب عامة قـد تحـول من شكله البورجوازي المتمثل في الدولة الأمة إلى شـكله الحديـث المتمثل في الدولة العلم. هذا التحول قد أنتج على صعيد العلاقـات الدولية اضمحلال الحدود، واقتراب الشـعوب بعضهـا إلى بعـض، وقسـم العـالم مـن جديـد إلى عـالم منتـج للتكنولوجيـا، وعـالم يستهلك منتجاتها، بدون أن تكون له إسهامات تذكر في تطورها أو حتى في امتلاكها. فالشرط الأول الـذي تناسـاه فوكويامـا هـو شـمولية العلـم والتكنولوجيـا. فمـا دام هـذا التقسـيم هـو المميـز للعلاقات الدولية، مادامت العدالة بين البشر تبقى مطلباً مسـتحيلاً والحرية شعاراً لا يتحقق.

الشرط الثاني: نعرف أن الحريات والديمقراطية والحقوق، كلهـا رهينة حق الاختلاف وابنة التعدد والتنوع، فإذا كان فوكوياما قد

أقر التعددية السياسية كشرط لقيام نظام ديمقراطي ليبرالي، فإنه رفض أن يكون التنوع الفكري أساساً للتاريخ. فمثله مثل الماركسيين الهيجيليين إذ يعدُّ التاريخ اتجاهاً سلساً ينساب نحو هدف معين، يتمثل في قيام الليبرالية.

الشرط الثالث: لا ننسى أن الإنتاجات المعيارية للعقل من حيث هو علم وتكنولوجيا تتمثل أيضاً في الآلات النووية والمعدات الحربية المتطورة التي تولد الرعب والغطرسة، فتصبح بذلك أداة بناء الأنساق الكلانية والهووية، والنظام العالمي الجديد قائم على هذه الإنتاجات المعيارية. فالشرط الثالث لاقتران الحريات بالعلم يتمثل في صمود العقل، حتى لا ينقلب إلى تقنية متطورة للقبض على الجسد والتحكم في ميولا ته وغرائزه، ويكون هذا الصمود بانفتاحه الحقيقي على كل مظاهر الإحساس في الإنسان كالخيال والعواطف، وعلى نمطية الحياة وأخلاقياتها؛ بمعنى أن يأخذ صبغة تعقلية تقربه من هموم الفرد في المجتمع.

لذلك إذا كنا نوافق فوكوياما في إقراره بوجوب إحلال الحكم الديمقراطي محل الأنظمة الاستبدادية، فإننا لا نوافقه في اعتبار الحل الأمريكي هو الأوحد وهو نهاية التاريخ. فيبدو لنا أن القضية لا تكمن في هذا التوجه الإيديولوجي، بل في إمكانية تأسيس الفكر الديمقراطي وتركيز ممارساته تركيزاً نظرياً وفلسفياً.

كذلك لا نوافقه في أحادية النظرة في دراسة آليات الثقافة

الغربية. لأن النظرية الاستيعابية تصب في الاختزال الإيديولوجي ولا تعير اهتماما للآخر. وعيب نظرية فوكوياما يعود أساساً لهذا التناسي وهذا الاستبعاد لكل مالا يكون ضمن الثقافة الغربية المركزية المهيمنة بزعامة أمريكا.

- صدام الثقافات

يرفض هنتنغتون تمشي فوكوياما، لا لأنه أحادي المنهج فقط، فيلغي بذلك النقيض الفكري الإيديولوجي، بل لأن أصل المشكلة الأساسية. حسب تعبيره: "لن يكون، في هذا العالم الجديد، إيديولوجياً ولا اقتصادياً في الأساس. بل إن الانقسامات الكبرى في البشرية هي الينبوع الأول والأخير للمشكلات، حيث ستكون صراع حضارات وثقافات"، يعني ذلك أن النزاعات الاستراتيجية على صعيد السياسة العالمية ستكون بين الحضارات المختلفة التي ستتحول في المستقبل حسب المؤلف إلى "جبهات قتال".

ولا بد أن نلاحظ أن هانتنغتون قد قلص نوعاً ما من دور "الدولة - الوطن" في تحديد معالم السياسة العالمية، وكأن مهمتها الأولى والأساسية قد أصبحت تتمثل في تنظيم الأمور والأشياء داخلياً، في حين وجب عليها "الانحلال" في الحضارة أو الثقافة التي تمثلها إذا ما اشتبكت مع الآخر، وإذا ما احتدمت الصراعات والحروب.

ويقسم صاحب الفكرة كل الثقافات إلى سبع حضارات أساسية أو ثمان؛ وهي الثقافة الغربية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندية، والحضارة السلافية الأرثودكسية. ولعل مزية هذه النظرية تتمثل في أنها بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبعد انقراض أهمية الصراعات الإيديولوجية، قد أعطت قيمة متميزة للثقافات عموماً أحيتها من جديد، بعدما دفنت حية خلال سنوات الحرب الباردة، فنفضت الغبار عن نفسها، وشرعت تفرض نفسها في الساحات السياسية والإيديولوجية العالمية. بحيث ستلعب الثقافة - من هنا فصاعداً - دوراً أولياً في الجغراستراتيجية العالمية.

كذلك تكمن مزية هذه النظرية الجديدة في اعترافها الضمني والواضح لتعدد الثقافات، وإن ظهرت في انحصارها داخل حضارات كبرى. ولكننا إذا ما توقفنا قليلاً عند هذا التعدد لاحظنا أن هذا الحصر قد طمس الاختلاف الموجود داخل كل حضارة، ولاسيما أن المختصين في دراسة الأنثربولوجيا عامة يعرفون أن الثقافة مبنية في كنهها على التنوع والتغيير المتواصل والتجدد والتولد والتواصل وعلاقات التبادل مع الثقافات الأخرى؛ فالحضارة الغربية لا يمكن أن تكون صماء، ولا يمكن أن تظهر وكأنها وحدة، لها حدود ثابتة وتوجهات واضحة ومحتوى ملموس. كذلك الحالة بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية، فهي أيضاً

لا تخلو من اختلافات جذرية ثقافية وحضارية، ولا تخلو من تعدد وتناقض وتوجهات مختلفة وإيديولوجية متضادة.

ثم إن الحدود بينها غير واضحة، فتركية مثلاً لا يمكن أن تعطي ظهرها لحضارة أوربة، ولا يمكن أن تنسلخ عن الحضارة الإسلامية، وهي التي ورثت الكثير من الحضارة الآسيوية. وحضارة أمريكا اللاتينية، كيف يمكن تصور محدداتها وهي المنغرسة في الحضارات الأمريكية الأصلية والمنتمية للحضارة الأوروبية الغربية؟. وما معنى "ربما بعض الحضارات الإفريقية"؟ وماذا تعني هنا صيغة الجمع؟ وهل يعني ذلك أن الحضارات الإفريقية، في نظر هانتنغتون لم تخرج بعد من البربرية والتوحش؟

وأين هو العالم الكونفوشيوسي الذي يتحدث عنه المنظر؟ ومع كل ذلك فلنسلم جدلاً لهانتنغتون أن هذه الحضارات متينة في وحدتها ومضمونها، فكيف يكون التحدي الأكبر هو تحدي كونفوشيوسي إسلامي ضد الحضارة الغربية" ؟ كيف توصّل المنظر إلى إقامة وحدة حضارية جديدة بين عالم إسلامي وعالم آسيوي رغم الاختلافات الجذرية والتناقضات الواضحة ؟ ولن يستدعي الأمر قدرة علمية كبيرة لإظهار النية السوقية التي تتضمنها هذه الفرضية التي نجدها عند العنصريين العاديين الذين يخلطون الأمور ويجردونها من اختلافاتها لنبذها واستبعادها وإظهار خطرها. والغريب أن يصدر هذا الخلط عن رجل مفكر

مختص في علم السياسة ويعرف حق المعرفة ما تنتجه مثل هذه النظريات العنصرية من همجية اجتماعية، لا يمكن التكهّن باستتباعاتها.

ونعرف على سبيل المثال أن المستشرق الصربي يفتيتش قد أصدر بعد هانتنغتون محاضرة بالعنوان نفسه مع إضافة بسيطة للمكان، وهو (صراع الحضارات في البلقان)، وقد بلور فيها مفاهيم خطيرة قد تنسف التعايش بين المسلمين وغير المسلمين في يوغسلافيا، وتخلق المزاج المناسب لتقبل أي مصير يلحق بالمسلمين هناك. وهذه عينة من أفكار هذا المستشرق الصربي، كما يلخصها الدكتور محمد الأرناؤوط :

- (غربة الحضارة الإسلامية عن الحضارةالأوروبية، ولذلك يصبح كل مسلم في أوروبة بالنسبة له غير أوروبي) أو (أوروبياً مزيفاً)، لأن الحضارة الإسلامية هي (حضارة غريبة، ليس لها مكان في أوروبة).

- ترادف الإسلام مع العنف والقتل، إذ يرى أن الإسلام يقوم على مفهوم التقرب إلى الله بذبح الحيوان (القربان)، ولذلك لا يوجد سوى خطوة واحدة تفصل المسلم بين ذبح الحيوان وذبح الإنسان للتقرب إلى الله".

- عداء الإسلام للتسامح والتحاور والتعايش مع الآخرين،

ولذلك يصبح الإسلام كما يقول يفتيتش "خطراً على المجتمعات الحديثة".

- تدمير الإسلام لكل ما هو غير مسلم، إذ يذكر يفتيتش باستمرار أن الشريعة الإسلامية تحلل "تدمير كل من يدين بدين آخر".

مثل هذه السخافات لا يمكن الرد عليها ولا تستحق منا جهداً علمياً لتنفيذها، ولكنها تلعب دوراً خطيراً في تعبئة العنصريين وحتى الجماهير ضد حضارة الإسلام، وتنمي فيهم الحقد والكراهية والعنف، بينما ينادي هؤلاء المثقفون بالحقوق والتسامح. وقد لاحظنا عينات كثيرة من هذا القبيل في وسائل الإعلام الأوربية بعد حادثة ١١ أيلول (سبتمبر)، وكانت شديدة الكراهية للعرب والمسلمين، تحث على العنصرية والإقصاء والتنافر.

- **ثقافة العولمة**

هكذا إذن تعتمد العولمة في نمط عملها وفي نمط تكونها بمجموعة من الأفكار والقيم والمفاهيم، تهتم بتبيان المسائل الأولية والأساسية التي تخص مصير الإنسان الفرد أو مصير الجماعة في علاقتهما بالعنف المنظم والحركية الفكرية والأخلاقية والدينية التي تنتجها استراتيجية العولمة في صبغتها الاقتصادية والسياسية. ولكن

القضية المطروحة في الزمن الراهن هي أن هذه المعقولية الاستراتيجية الجديدة تحاول ضبط حقل معايير "إنسانية" و "كونية"، تتجاوز المعطيات الظرفية والنسبية، وتؤسس للتدخل في الحياة البشرية على العقل القيمي حتى يشرع هذا العنف ويضبط استعماله. أما هذا العقل القيمي فسيقوم بدوره في تسطير المبادئ الأخلاقية وشروط الممارسة العادية والمقبولة للعولمة، حتى يظهرها ضرورة يقتضيها الذكاء، ويعتمدها كل نظام تنموي كامل وشامل. فرغم أن هذه الثقافة تعترف باختلاف المظاهر الاجتماعية والدينية والأخلاقية والثقافية والفكرية، وبتنوع الاعتقادات الإيديولوجية والتطلعات الوطنية والاختلافات القبلية، فإنها تقحم كل ذلك داخل اللعبة الاستراتيجية نفسها في نطاق تسجيل ضرورة العولمة وتأحيد معالم ثقافتها، وتكسير الثقافات الوطنية وهيمنة نمط معين اختير لكي يوحد الذوق، ويكسر الإبداعات المختلفة والبديلة. وحتى البديل يمكن أن يدخل اللعبة الاستبعادية ليضمن الهيمنة المطلقة للعولمة.

والغريب أنه مع قيام النظام العالمي الجديد، لم يعد رجل الاقتصاد بعد امتلاكه لتكنولوجيا التصرف، يترك ثقافة العولمة إلى المثقفين بل أصبح يضم هذه الثقافة إلى الحقل العملي الإجرائي للاقتصاد نفسه فأصبح بذلك هو المدبر لشؤون الاقتصاد والمبرر الإيديولوجي لها والماسك بثقافتها والمدافع عنها.

والمبدع الحقيقي هو الذي يفضح هذا التوجه الغريب للثقافة التي أصبحت دعامة للاستغلال.

وفضح هذا التوجه الجديد في الإيديولوجيات التي يستند إليها النظام العالمي الجديد يبين لنا مرة أخرى أن العدل بين الناس وبين الشعوب أو ما سميناه بالتعقلية هي الوحيدة التي تستطيع بناء سلم عادلة موزعة على جميع الناس. فالتعقلية من حيث هي عقل وحرية هي الضامنة لقيام سلم مستمرة.

واعتقادنا أن الفلسفة المفتوحة، فلسفة التنوع قد تقلص من حدة التطاحن بين الحضارات وتضمن تثاقفاً حقيقياً بعيداً عن هيمنة الغرب الذي مازال يعدُّ الكونية في المعرفة كونية الثقافة الغربية، ويرى أن نمط العيش الأوروبي هو النموذج الأوحد للحياة. ونحن نوافق د. محمد علي الكبسي عندما بين أن فلسفة التنوع التي ميزها عن فلسفة الاختلاف هي الوحيدة القادرة على بناء إنسانية متكاملة (مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة د. خليل أحمد خليل و د. محمد علي الكبسي، دار الفكر ، دمشق).

لكن ذلك لا ينفي أن يكون هذا التثاقف ممكناً بواسطة العقل والإبداع، وأن يكون هذا التعقل متجذراً في حياتنا ومعاملاتنا ومتناثراً في النسيج الاجتماعي نفسه. وقد حاولنا أن نبين كيف يمكن أن يكون هذا التعقل أساساً للنظام الديمقراطي، مع التأكيد على أنه ليس كافياً لتحديد معالم هذا النظام؛ فالميدان السياسي -

حيث تترعرع الحريات - يرتكز أيضاً كما يقول جورج بلاندياي على أجهزة رمزية وممارسات إنسانية وعلى الخيال وانعكاساته المختلفة على المجتمع. يعني ذلك أن النظام الديمقراطي الحقيقي يستند أساساً إلى إقرار كرامة الإنسان كمقياس لكل عمل سياسي. وكرامة الإنسان تقتضي السهر على حقوقه المختلفة وحمايته من العبودية والغطرسة، ويكون ذلك بواسطة علاقة المحبة والتسامح.

ومهما كان موقفنا من العولمة، بالإيجاب أو بالسلب، فإن ثقافتنا الحقيقية يجب أن تقوم على النقد والإبداع من ناحية، وعلى حركية التآنس والتآزر من ناحية أخرى، حتى نضمن لهويتنا البقاء والحركية اللازمة، وحتى نضمن لأنفسنا الحضور الفعلي والناجع في العالم. النقد والإبداع والتآنس والتآزر هي مفاتيح يقدمها لنا الفكر الحقيقي، الذي يتجاوز الإيديولوجيات، ويقر ضرورة الإبداع في عالم ثقافة العولمة.

والتآنس يتطلب تفاعلاً حقيقياً بين الثقافات المختلفة بدون هيمنة وبدون شعوذة، للوصول إلى كونية حقيقية، تعيد الحياة إلى الإنسانية من جديد، بعد الانشطار الذي أحدثته المعقولية الغربية المهيمنة. ولعل التثاقفية على الصعيد النظري البحت يمكن أن تكون منعرجاً أساسياً نحو التآنس.

لقد ظهر لنا من خلال تحليل ثقافة العولمة أن النظريتين السابقتين وأعني النظرية الاستيعابية والنظرية الصدامية لا تلبيان المطلب الإنساني الأول المتمثل في التعايش والتساكن. فإن أكدت النظرية الأولى على وجوب احترام الحقوق والحريات وانتهت إلى إقرار الديمقراطية مبدأ أولياً، فإنها أقرت في الآن نفسه هيمنة الثقافة الغربية ومركزيتها، بدون أن تعير اهتماماً إلى التغيرات والاختلافات والتنوع في النظريات، مما أدى بها إلى الاختزال الإيديولوجي. وإن أكدت النظرية الثانية على الصراعات والصدامات والاختلافات بين الثقافات، إلا أنها لم تنتبه إلى إمكانية إيجاد تواصل بينها يقر السلام ويبني التوافق والوئام من خلال إيديولوجية التسامح واحترام الآخر.

لكل ذلك أكدنا على أن التثاقفية هي الكفيلة حقاً بدراسة الحضارات والثقافات دراسة علمية، تبين لنا أهميتها الأولية بجانب العنصر الاقتصادي، كما تقدم لنا الحل الأمثل الذي يكمن حسب اعتقادي في التواصل بين الثقافات المتعددة. ولعلنا نستطيع تلخيص مزايا التثاقفية في النقط التالية :

١ - إذا اعتبرنا أن التثاقفية هي لقاء وتواصل بين كل الثقافات بدون استثناء - ومهما كانت أهميتها - فإن التثاقفية لا تستوعب ولا تلغي الأقليات الثقافية، بل تضمن لها وجودها وحرياتها ومكانتها.

٢ - إذا اعتبرنا أن التثاقفية هي ترتيب لتحاور إيجابي بين البشر، فإنها لا تلغي الاختلافات والصراع والتصادم بين الحضارات. فواقعيتها تفرض عليها أن تعطي لكل ذلك دوره في تطوير المجتمعات، ولكن مهمتها الأولى تصبح من خلال التواصل والتحاور تخفيف التوتر، والتقليل من المتميزات الثقافية.

٣ - وأخيراً إذا اعتبرنا أن التثاقفية هي إقرار للغيرية، فإنها سوف تلغي في مستوى المبادئ على الأقل إمكانية التباهي بفكر الهيمنة و بالمركزية وباعتبار البعض منها وكأنها متوحشة. فمزية التثاقفية تكمن في جمع مزايا النظرية الاستيعابية ومزايا النظرية الصدامية، مع التأكيد على إمكانية التسالم الحقيقي بين البشر ورفض الحرب والهيمنة وكل أسباب الانتهاكات الثقافية. وبذلك تكون قد جهزت على الصعيد التصوري آليات التفكير في مفهوم التآنس، الذي يعني قبل كل شيء سعادة لقاء الإنسان بأخيه الإنسان، مهما كانت مآربه وثقافته، ومهما كانت عقائده وانتماءاته.

* * *

الفصل الخامس

العيش معاً

في بداية كتاب أرسطو في السياسة نجد تحليلا لتصور (العيش معاً) أو التعايش. ولعل التآلف هنا من تآلف بالطبع أساساً في كل انقسامات المجتمع، في البيت والقرية والمدينة والدولة. والدولة الكاملة - حسب تعبير أرسطو - هي التآلف الذي ينطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي - وهي كما جاء في الباب السابع - الدولة "السعيدة والمزدهرة" حسب تعبيره، أي تلك التي "تشرف الفضيلة على سيرها".

لا نريد أن نتطرق هنا إلى قضية علاقة السياسة بالأخلاق، ولكننا نؤكد على أهمية ارتباط (العيش معاً) بأخلاقيات الاتصال والممارسة. فأرسطو قد عدَّ التعايش أمراً طبيعياً بين البشر، ولكنه أضاف - سواء كان ذلك في ا لسياسة أم في كتابه الأخلاق - أن الهدف هو التعايش السعيد. والسعادة غاية الأخلاق القصوى؛ لذلك نعتقد أن الفلسفة في حلها وترحالها قد أعادت انفتاحها من جديد على الإيطيقا، باعتبار أن نمطية العيش الفاضلة هي الإجابة

الممكنـة حاليـاً، حيـث سـدت التقنويـات المختلفـة آفـاق تــأنيس الإنسان، اكتسحت مجالات تفتحه على العيش والحرية.

هل معنى ذلك أن الفلسـفة قـد عـادت مـن حيـث بـدأت مـع سقراط الذي تدخّل في خضم المعارف والعلوم، لتوجيه العقل نحـو البحث عن أحسن السبل للعيش معاً في كنف السعادة؟ فقد أكـد على ذلك أرسطو عندما كتب أن "سقراط قد وجـه دراسـته نحـو الأعمال الفاضلة، وكان فيما يخص ذلـك الأول الـذي بحـث عـن تحديدها تحديداً كونياً"؛ فالإيطيقا - وهو المصطلح الذي يبــدو أن سقراط هو أول من وضعه - قد تكونت بعدما ازدهرت الفلســفة الطبيعية والفلسفة الرياضية. يعني أن سقراط بوضعه الإنسان أمــام نفسه ليحاسبها ويعي بذاته، قد دشن عالم الإنسان و أقامـه علـى أنقاض عــالم الأشياء وعـالم السـماء. فكـانت الفلسـفة معـه قـد حطت رحالها في مساحة الإنسان نفسه، يقتات منها وتقتات مـن زاده. والفلسفة هنا تعني عمليــة الوعـي والتعقـل، وهـي في ذلـك ومن أجل ذلك رحّالـة دائمـاً كحريـة الكـلام والجـدال فسـقراط حسب أرسطو في الميتافيزيقا - لا يكسب - نسقاً فلسفياً عامــاً في الطبيعة.

هكذا تكون الإيطيقــا في الأصـل الوعـي الإنســاني نبـذ ذاتيتـه وسعادته من حيث هو إنسان، أي في علاقاته الصعبة مـع الآخـر. لذلك تكون الإيطيقا من حيث هي معرفة - دراســة المبـادئ التـي

تقـود العمـل الإنسـاني في كـل ظروفـه وحالاتـه التـي تسـتوجب المداولة حسب تعبير أرسطو، دراسة نظرية.

لذلك وقبل تدخل السياسة في تحديـد مسـالك (العيـش معـاً)، تقوم الإيطيقا بتركـيز مبادئـه علـى نـوع مـن "المداولـة" أي علـى أسس العقل نفسه. فالفترة السقراطية الأرسطية قد ربطت "العيش معاً" بالسعادة التي هي غاية الإيطيقا، قبل وضعها في إطار الحكـم الفاضل، وقد وجدت هذه الفترة في الفترة الفارابية امتداداً لها من خلال مفهوم التعقل الذي سبق أن تحدثت عنه في مباحث أخرى. إلا أننا هنا نريد التأكيد على مفهوم "جـودة التميـيز" الـذي نجـده عند الفارابي، ولاسيما في رسالة التنبيه على سبيل السعادة.

بعد أن يقوم الفارابي بالتمييز بين أحـوال النـاس فيقسـمها إلى قسمين، منها ما تكون بذاتها بعيدة عن أي حكم ممكن "لا يلحقه بها محمـدة ولا مذمـة"، ومنهـا مـا تعطـى للإحكـام، فتكـون إمـا محمودة أو مذمومة ، والسعادة هي في جملـة القسـم الثـاني، تابعـة إذن للحمـد وللـذم. هـذا القسـم الثـاني ينقسـم بـدوره حسـب الفارابي إلى ثلاثة أنواع، هي الأفعال : مثل القيام والركوب "كل ما احتاج الإنسان فيـه إلى اسـتعمال أعضـاء بدنـه الآليـة "، وهـي أيضاً عوارض النفس كالشهوة واللذة والفرح والغضـب وغيرهـا، والثالث هو التمييز بالذهن.

فأما الأفعال فهي إما قبيحة فتكون مذمومة، وإما جميلة فتكون

محمودة، وإما عوارض النفس فهي مذمومة إذا كانت على غير ما ينبغي ومحمودة إذا كانت على ما ينبغي. أما التمييز، فهو إما رديء وإما جيد يقول الفارابي : (ورداءة التمييز هي إما أن يحصل للإنسان فيما آثر الوقوف عليه اعتقاد باطل، أو أن يضعف عن تمييز ما يرد عليه، فلا يعتقد منه حقاً ولا باطلاً). وجودة التمييز هي إما أن يحصل للإنسان اعتقاد حق أو يقوى على تمييز مايرد عليه.

فالسعادة عند الفارابي هي أن تكون أفعالنا جميلة، وعوارض أنفسنا على ما ينبغي، وأن تكون لنا جودة التمييز.

ولا بد أن نتوقف قليلاً هنا للتمعن في قضية جودة التمييز. فلا ننسى أن الفارابي في هذه الرسالة وفي (فصول منتزعة) كان شديد التأثر بأرسطو، فهو يرى أن محور الأخلاق يتمثل فيما يخص الأفعال في (الوسط الفاضل)، وأن والوصول إلى تحديد هذا الوسط الفاضل لا يكون إلا بواسطة (الحيلة)، والحيل تعني عند الفارابي إمكانية إيجاد الشيء بالفعل، ثم لا ننسى أنه بالنسبة إليه هناك استعمال خلقي للذة يكون أيضاً بالحيل أو بالتمييز، وفي كل الحالات سيلعب التروي دوراً هاماً. استعمال الحيلة والتمييز والتريث والتروي نعني به في النهاية التعقل، أي استعمال العقل بكل معطياته النظرية والعملية والمطابقية في مجالات الحياة والعيش. وحسب اعتقادنا فإن مفهوم (جودة التمييز) هنا لا يعني سوى

معنى التعقل : يقول الفارابي في التنبيه على سبيل السعادة: (إن جودة التمييز هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للإنسان علمها) ثم يضيف أن هذه الأخيرة صنفان : (صنف شأنه أن يعلم (...)؛ فقط مثل علمنا أن العالم محدث، وصنف شأنه أن يعلم ويفعل، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن، وأن العدل جميل. وما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل. وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلاً لا جدوى له وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمله الإنسان فكان كماله أن يعلم فقط.)

جودة التمييز هي التي تعطي للعقل صبغته الأخلاقية وهي التي ستعين الوسط الفاضل في كل مجالات التعايش معاً. وقد وصل الفارابي هذا التمييز عقلاً بكل تمظهرات التعايش : في العائلة والمدينة والدولة وفي المجال الإنساني (مايسميه الفارابي بالتعقل الإنسي). فماذا نعني بالإنسي؟

جاء في (لسان العرب) أن الإنس جماعة الناس، والجمع أناس، وهم الإنس. والأُنس أيضاً: خلاف الوحشة وهو مصدر قولك: أنست به أنساً وأنسة. كذلك الأنس والاستئناس هو التأنس - كذلك أنست بفلان فرحت به. وآنس الشيء علمه وأبصره وسمعه، أي أحسه. واستأنس استعلم واستأذن، (وقيل للإنس

إنس لأنهم يؤنسون أي يبصرون، كما قيل للجن جن لأنهم لا يؤنسون أي لا يبصرون).

فالمعاني التي نجدها أصلاً في هذه الكلمة تؤكد على الجمع والتآلف والفرح والإحساس والعلم والعقل وكلها عناصر الاجتماع البشري. إلا أن التأكيد واضح في هذه المعاني على لذة العلاقة بين البشر التي تمر عبر الفرح والتحابب.

فالعيش معاً يمكن أن يكون - بدون تدخل السعادة وبدون استعمال الأخلاق والوسط الفاصل - بواسطة القهر والغلبة، ويمكن أن يكون بواسطة المؤانسة.

أ- **التعايش بواسطة المغالبة:** لن نتوسع كثيراً في هذه النقطة . نريد فقط أن نؤكد أن العنف - حسب ابن خلدون - أمر طبيعي بين البشر، بل هو المحدد للعيش معاً إذا لم يتدخل العنصر السياسي المتمثل في الوازع. فأصل الحرب عصبية بعض البشر مجتمعة ضد عصبية أخرى : (وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبية فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب)(المقدمة). معنى ذلك أن الحرب اجتماعية أيضاً، بما أنها التعبير الأصلي للاجتماع البشري كالمعاضدة والتعاون، إلا أنها أقرب إلى اجتماعية البدو، لأن البدو كما يقول ابن خلدون: (قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم...فهم دائماً

يحملون السلاح... وقد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية، يرجعون إليها متى دعاهم داع...) والملاحظ هنا أن حالة البدو ليست حالة الحرب والعنف الدائم، والحرب في أصلها لا تعني العنف المقنن بالغايات السياسية، بل تعني حالة الفوضى والعشوائية التي تتبلور فيها "طبائع البشر" وعوائد الخشونة والوحشية والظلم والعدوان بعض على بعض. أما الحالة الحضرية المدنية فهي حالة وزع ونظام، لا تكون فيها الحرب فوضى، بل هي استتباع لعمل الساسة لأن (عدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة). فطبائع الشر مكبوحة (بحكمة القهر والسلطان). فالعصبية إذاً أصل المدافعة والحماية وهي قوام الملك وهي التي تهيئ القوم للمقاتلة بصفة عامة.

ب- التعايش بواسطة المؤانسة: فالتوازن في العيش معاً إذا كان قائماً على (حكمة القهر والسلطان) يختل بانحياز السلطان وتبدل الحكم وتصارع العصبيات. لذلك دأبت الفلسفة على التفكير فيما سماه هرقيطس (هرمونيا) كعنصر مؤسس للحياة والفكر. هذه الهرمونيا أخذت صبغة اللوغوس أو الديكاي، أي العدالة والتعادل. فالبحث في العدالة قد كان أساساً عاملاً لا يجعل العيش معاً ممكناً فقط، بل وأيضاً لكي يكون التوازن والهرمونيا كذلك بين أضداد الحياة كالإيقاع الموسيقي، يحدث لذة في توازنه ونغماً في توتره.

هذه الحالة الجديدة التي يصبو إليها التفلسف من خلال تصور العيش معاً نود أن نطلق عليها مفهوم **التآنس**. فالمؤانسة مشاركة لا محالة، ولكنها مشاركة، تكون في الغالب من طرف واحد، بينما التآنس مشاركة فعلية من قبل الطرفين، فيها تفاعل ممتد. فالتآنس هو العيش معاً إذا كان قوامه العدل والتوازن، أي إذا كان يعتمد الجمع بين الناس بالتآلف والإحساس وبالفرح والتعقل وجودة التمييز.

ولابد من الاستئناس هنا بالفيلسوف مسكويه الذي جمع بين الأنس والمحبة في معناها الإغريقي (فيليا). فالتعايش ضرورة إنسانية لأن (الحاجة صادقة - بتعبير مسكويه - والضرورة داعية إلى حالة تجمع بين أشتات الأشخاص، ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له). فعند مسكويه لا يكون العيش ممكناً إلا بالائتلاف والاتفاق أي بالمحبة في آخر الأمر.

يقول مسكويه : (وللمحبة أنواع، وأسبابها تكون بعدد أنواعها. فأحد أنواعها ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً، والثاني ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً، والثالث ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً، والرابع ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً). فالأول سببه اللذة، والثاني سببه الخير، والثالث سببه النفع، والرابع سببه الجمع بين الأسباب المذكورة.

ويمكن لنا أن نعبر عن هذه المحبة بالعشق، أو بالصداقة، أو بالوله، أو بالمودة. ففكرة المحبة عند مسكويه في تواصلها مع أرسطو قد تفتح مجالات طريفة للبحث، لا سيما تلك التي تربط المحبة بالتعايش، لأننا إذا ما استثنينا حب الإله فإن المحبة - عند مسكويه - هي أساس الأنس، ولاسيما تلك التي تهدف إلى الخير العظيم، أي إلى السعادة، كمحبة الحكماء.

إلا أننا نريد كنموذج لهذه المحبة أن نتوقف عند مفهوم الصداقة من حيث هو نوع من المحبة، مودة بدون إفراط، حسب قاعدة الوسط الفاضل.

يقول مسكويه : "فالسعيد من اكتسب الأصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم، ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه بذاته، فيلتذ بهم أيام حياته، ويلتذون أيضاً به". فالصداقة هي شكل متميز من التآنس يجمع بين التآلف واللذة والتوق إلى المعرفة والفلسفة. فالصداقة، من خلال توقها الدائم إلى كينونة الإنسان، كذلك من خلال تمظهرها الديني والأخلاقي، حتى من خلال صبغتها السياسية هي عند مسكويه مسلك متميز نحو السعادة والخير.

ولا بد، في هذا المضمار، من الانتباه إلى رسالة (الصداقة والصديق) لأبي حيان التوحيدي لأهميتها القصوى في الحديث عن أهمية الصداقة. والتوحيدي يجعل أيضاً من الصداقة مظهراً

جميلاً للأنس. فبما أن الإنسان مدني بالطبع، أي إنه لا بد لـه مـن الإعانـة والاستعانة، فـإن الاستئناس يقـع بتثبيـت علائـــق الثقـــة والمحبة.

يقول التوحيدي (على لسان أحدهـم): «إن لـم يكـن جمعنـا - أسعدك الله - تلاقٍ يأنس فيه بعضنا ببعض، وتتصل به أسباب البر بيننـا في القـرب والبعـد، فكفـى بالمشـاكلة مؤانســة وبالمشـاكهة مواصلـة تثبـت علائـق الثقـة، وتدفـع عـوارض الحشـمة، وتزيـن استعمال الدالّة".

إلا أن التآنس الحقيقي يكون إما بمحبـة الإلـه أو بمحبـة العلـم. يقول التوحيدي دائماً على لسان أبي سليمان : "فأما الملـوك فقـد جلـوا عـن الصداقـة، ولذلـك لا تصـح لهـم أحكامهـا، ولا تـوفي بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة والقهر والهوى المحبب للنفــس والشـائق والاســتحلاء والاســتخفاف. وأمــا خدمهــم وأولياؤهم فعلى غاية الشبه بهم. ونهاية المشاكلة لهم، لانتشـابهم بهم، وانتسابهم إليهم، وولـوع طورهـم بمـا يصـدر عنهـم، ويـرد عليهم. وأما التُّنَّاء[1] وأصحاب الضياع فليسوا مـن هـذا الحديـث في عير ولا نفير. وأما التجار فكسب الدوانق سد بينهم وبين كل مروءة، وحاجز لهم عن كل مايتعلق بالفتوة. وأما أصحاب الديـن

(١) التُّنَّاءُ: ج تانِئ، وهو المقيم بالمكان.

والورع فعلى قلتهم فربما خلصت لهم الصداقة، لبنائهم إياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج وطلب سلامة العقبى. وأما الكتاب وأهل العلم فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماري والتماحك فربما صحت لهم الصداقة، وظهر منهم الوفاء. وذلك قليل، وهذا القليل من الأصل القليل. وأما أصحاب المذاب والتطفيف فإنهم رجرجة بين الناس، لا محاسن لهم فتذكر، ولا مساعي فتنشر؛ ولذلك قيل لهم : همج ورعاع وأوباش وأوناش ولفيف وزعانف وداصة وسقاط وأنذال وغوغاء، لأنهم من دقة الهمم. وخساسة النفوس، ولؤم الطبائع، على حال لا يجوز أن يكونوا في حومة المذكورين وعصابة المشهورين."

فلسفة التآنس إذن هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معاً في كنف السعادة، أساسه الأنس والمحبة. وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تتحدد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند راولس، أو التواصل كما نجده عند هابرماس، أو التآزر عند رورتي، أو التحافز عند تايلور، أو الضيافة عند دريدا. كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المتردية في عالم تسيطر عليه معقولية الهيمنة، هذه المعقولية التي تتمحور حول العقل الأدواتي الحسابي المنغلق.

وخلاصة القول فإن فلسفة التآنس التي تقوم على تعايش المحبة لا تنفي بطبيعة الحال ما يصبغ العلاقات البشرية من العنف

والصراعات والتأزم والتوتر، كما لا تنفي ما يطبع تنسيق هذه العلاقات من طابع سياسي يقوم على الترغيب والتخويف. كذلك لا تقوم هذه الفلسفة بصقل الحياة وجعلها بدون أشواك ومشاق، ولا تعدّها في الأساس، محبة وسعادة. ولكنها تحاول التفكير في إمكانية "تخليق" الحياة المشتركة بإعطائها صبغة إنسانية كونية، لعلها بذلك قد تقلل من وطأة العنف والمكر والخبث. فالتآنس محبة والصداقة محبة والعقل محبة والفلسفة في كل ذلك محبة لا للحكمة فقط، بل وأيضا للتأنّس والصداقة والتعقل. ولا يمكن أن تعود الروح إلى ذاتيتنا إلا بالتآنس والمحبة.

وقناعتنا راسخة أننا إذا ما ناضلنا من أجل التآنس من خلال ثقافتنا وفلسفتنا فإننا سنبني حجرة أولى لكونية تقوم على عودة الوحدة للإنسانية من جديد، ليكون العقل أداة تواصل حقيقية محايدة وناجعة. فالواقع العالمي الآني المشدود إلى العنف المتواصل لا يتجه نحو أي تأنّس ممكن، لأن المعقولية الغربية القائمة على الإقصاء والاستبداد، لا يمكن لها أن تسير نحو ذوبانها وهلاكها. ومع ذلك فإن الفكر التقدمي والتحرري بواسطة نقده المتواصل لهذه المعقولية وبواسطة استنطاق ما يمكن أن تقدمه الثقافات المختلفة من حيوية كافية سيجعل هذه الكونية قاسماً مشتركاً بين الناس. فطوباوية التآنس تفهم من خلال فتح آفاق التثاقف نحو سعادة الكل. والسلم الدائمة نتيجة حتمية للتثاقفية. لذلك يمكننا

تعبئة تراثنا الحي بما في ذلك عقائدنا وفلسفاتنا وآدابنا وابتكاراتنا وإبداعاتنا وعلومنا وتاريخنا للمساهمة في بناء كونية جديدة للإنسان بقيم متأصلة مقبولة تجعل من كرامة الإنسان ديدنها الأول. ذلك هو هدف فلسفة التآنس.



مراجع البحث

١- باللغة العربية:

- أبو حيان التوحيدي، **(الصداقة والصديق)** دار الفكر دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت.
- الحبيب الجنحاني **(العولمة من منظور عربي)**، المعرفة للجميع ، الرباط، ٢٠٠١.
- خليل أحمد خليل ، **(العقل في الإسلام)**، دار الطليعة ، بيروت.
- خليل أحمد خليل و محمد علي الكبسي ، **(مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة)**، دار الفكر ، دمشق، و دار الفكر المعاصر ، بيروت.
- سامي أدهم، **(ما بعد الحداثة)** ، دار كتابات ، بيروت
- ماركوز ، **(العقل والثورة)**، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩.
- عبد الله العروي ، **(مفهوم الحرية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب.
- أبو نصر الفارابي ، **(فصول منتزعة)**، دار المشرق ، بيروت.

- فرنسيس فوكوياما ،(**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
- فتحي التريكي، (**قراءات في فلسفة التنوع**) ، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس ١٩٨٨.
- فتحي التريكي و رشيدة التريكي ، (**فلسفة الحداثة**) ، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٢.
- فتحي التريكي ، (**العقل والحرية**)، تبر الزمان ، تونس ١٩٩٨.
- سالم العيادي ، (**الموسيقى ومنزلتها في فلسفة الفارابي**)، الوسيطي للنشر، تونس ٢٠٠١.

٢- بلغة أجنبية:

- François Gaillard، Jacques Poulain et Richard Schusterman، *La modernité en question*، Cerf، Paris 1998.
- Fathi Triki، *La stratégie de l'identité*، Arcantères، Paris 1998.
- *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*، Faculté des Sciences Humaines de Tunis، 1991 et Hermes، Lyon، 1992.
- Habermas، *Le discours philosophique de la modernité*، Gallimard، Paris 1988.
- A. Koyré، *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*، Gallimard، Paris 1973.
- Cornélius Castoriadis، *L'institution imaginaire de la société*، Le Seuil، Paris 1975.
- Rawls، *Theory of Justice*، Cambridge.
- R. Nozick، *Anarchy، State and Utopia*، New York، Basic Books، 1971.
- Condorcet، *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*، éd. Sociales، Paris 1966.
- Friedrich A. Hayek، *The road to serdom*، University of Chicago، 1944.
- Aristote، *Ethique à Nicomaque.*

- J-Fr. Lyotard، *La condition de la postmodernité*، éd. de Minuit، Paris 1979.
- Le différend، éd. De Minuit، Paris 1983
- R. Rorty، *Contingence، ironie et solidarité*، Armand Colin، Paris 1993.
- Ch. Taylor، *Multiculturalism and « The politics of recognition »*، Princeton، New Jersey، 1992.
- Jean Claude Brusson، *Le siècle rebelle*، *Dictionnaire de la contestation au XXe siècle*، Larousse، Paris 1999.

* * *

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب د. عبد الوهاب المسيري

على مبحث

الدكتور فتحي التريكي

ثانياً

تعقيب الدكتور فتحي التريكي

على مبحث

د. عبد الوهاب المسيري

تعقيب على مبحث

(الحداثة وما بعد الحداثة)

للدكتور فتحي التريكي

الدكتور عبد الوهاب المسيري

من المفارقات التي تثيرها هذه السلسلة الحوارية أنه إن اتفق المتحاوران، فإن هذا لن يكون في صالح الدراسة، أما إذا اختلفا فهذا سيثريها. وحيث إنني وقعت في المحظور، ووجدت نفسي متفقاً مع الدكتور التريكي في معظم ما جاء في دراسته، سأجد نفسي مضطراً للتنقيب في أثناء دراسته، علَّ الله يفتح عليَّ فأجد نقطة اختلاف أو ما يشبه الاختلاف يمكنني أن أعلق عليها.

وقد وجدت شيئاً من هذا القبيل في مفهوم الدكتور التريكي (للعقل المحايد) (ص ١٩٢) ورؤيته للتحديث التي تنطلق من هذا المفهوم. ويتسم هذا العقل - حسب تصوره - بأنه «لا يخضع إلا لمعايير منطقية مقبولة من الجميع» (ص ١٩٢). «فالعقل يتمثل أساساً في نواته المنطقية التي بها يقيم الدليل ويحلل ويحاول معرفة الحقيقة وتمييزها من الخطأ».

وهو يرى «أن هذه النواة [العقلية المحايدة المنطقية] هي القاسم المشترك بين كل الناس مهما كانت انتماءاتهم، لأنها أداة التواصل الحقيقية التي تجعل المتكلم ينتمي إلى الإنسانية» (٢١١).

هنا يحق لنا أن نسأل: ما هذه (النواة المنطقية)، أو (المعايير المنطقية المقبولة من الجميع)؟ ما هذا (القاسم المشترك) بين كل الناس؟ وهل العقل قادر على توليدها دون مرجعيات سابقة عليه، خاصةً وأن العقل يتمظهر - حسب مصطلح الدكتور التريكي: «في مجتمعٍ ما بواسطة معطيات وآليات وإستراتيجية لا تنتمي إلى المنطق ولا إلى التفكير العلمي، فيدخل بذلك العقل نظام الغايات، فيرتبط بالأيديولوجيات القائمة أو المعارضة من ناحية، ويصبح وسيلة تقنية أداتية للوصول إلى تلك الغايات من ناحية أخرى. فهناك العقل من ناحية، وهو أداة تواصل إنسانية، وهناك تمظهر العقل في المجتمع من ناحية أخرى. وهو بذلك أداة هيمنة ووسيلة لغايات استراتيجية» (ص ٢١١).

وليوضح نقطته النظرية السابقة يعطينا الدكتور التريكي مثلاً على (تمظهر العقل) الذي يتناقض مع (النواة العقلية المنطقية): «العقل في تمظهره الغربي يتمثل في أنه يحاول تعويض هذه المنطقية المقبولة بمنطق القوة القاهرة الجبارة، وكأن الغلبة (اقتصاداً واجتماعاً) ستعوض القبول العمومي للعقل».

ينتج عن هذا أن (المعقولية الغربية) ستضع نفسها حكماً

ووازعاً بـين المعقوليـات (بعـد أن اتخـذت صبغـة) برجماتيـة نفعيـة وشكلاً جغراسياً معيناً، يبرز غلبة العولمة ويجعلها نهاية التاريخ».

«إن المعقولية الغربية تحاول.. تجاوز الهويـات لإقـرار كونيـة لا تحترم إلا مصالحها» (ص ١٩٣).

«والعقل كما صاغه ديكارت لم يكن من دون علاقة مع تقتيل الهنود الحمر في القارة الجديدة، ولم يكن من دون علاقة مع حرق الغابات وتدمير الطبيعة لإخضاعها لمصالحه» (ص ٢٢٥).

والسؤال هنا: ما الذي يـؤدي إلى فشـل العقـل في أن يتمظهـر بطريقة منطقية حتى يمكن أن يـؤدي إلى التواصـل بـين النـاس؟ في محاولة الرد على هذا السؤال يقول الدكتور الـتريكي: «إن (تحريـر الأنـا إلى أقصـاه)، واضمحـلال (القيـم الأخلاقيـة والروحيـة والاجتماعية) أدى إلى دخول (الأنا) حقل صراعات، جعلها تفقد شيئاً فشـيئاً حريتهـا. فكـانت أولاً سـجينة اللـذة والرغبـة (تحريـر الجنسانية) ثم سجينة الاستهلاك والرفاهة، وأخيراً سجينة الأنساق الاجتماعية الكبرى، كالمؤسسات الإعلاميـة والشـركات متعـددة الجنسيات والدولة وغيرها» (ص ٢٢٠).

وإذا ترجمنا هذا إلى مصطلحنـا لقلنـا: إن ظهـور الفـرد المطلق (السوبرمان) مرجعية نفسه، والذي لا تحده حدود ولا قيود، ومع هذا يعيش داخل سقف المادة متوجهاً نحو اللذة والمنفعة (الماديـة)،

جعل منه إنساناً أحاديَّ البُعد. ومع تزايد ترشيد المجتمع في الإطار المادي تحول المجتمع إلى ما سماه ماكس فيبر: السجن الحديدي، حيث تهيمن المؤسسات اللا شخصية التي تدور في إطار النماذج الكمية المادية، ولا تعرف ما سماه الدكتور التريكي: القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية.

ثم يتوجه الدكتور التريكي إلى قضية العولمة، فيذهب إلى أن العولمة «تكمن في القبض على تلابيب الفرد أينما كان، لتحوله إلى عبد يستهلك إنتاجياتها الرمزية والمادية والروحية والمعنوية» (ص ٢٢٠).

إن «عولمة أنماط الحياة متجذرة في الأرباح السهلة» (ص٢٢٠).

كل هذا أدى إلى عودة «الوحدة [أي الواحدية في مصطلحنا] من جديد لتهيمن بمنطق أشد إقصاءً وأكثر استبداداً، وتجسدت هذه الوحدة في انصياع الكل إلى مقولات الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت بالنسبة إلى الغرب هي الحق وهي الذات وهي الواحد. عوضت وظيفة الدين والرمز في المجتمع بوظيفة السلطة القهرية الرأسمالية الأمريكية» (ص ٢١٩).

وتعرِّف العلمانية الشاملة في الكتاب الذي صدر في هذه السلسلة بأنها ليست فصل الدين عن الدولة، وإنما فصل القيم

الإنسانية والاجتماعية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم، فيتحول إلى مادة استعمالية يوظفها من يملك القوة، أي إن المنظومة الداروينية هي المنظومة الوحيدة التي يمكن عن طريقها حسم أي صراع.

لكل هذا يرى الدكتور التريكي أن «عوامل الصمود ضد هذا التمظهر للعقل» في منظومة الحداثة الغربية، «هذه العولمة غير الحميدة»، تتلخص في «إعادة توثيق مفهوم الهوية بثوابت الأصل والماضي، وربطه بقيم أخلاقية مثبتة في الروحي عامة والديني خاصة» (ص ١٩٦).

فلنلاحظ أن الدكتور التريكي ابتعد كثيراً عن مفهوم (العقل المحايد) وعن «العقل من حيث هو عقل» (ص ٢١١) وعن «العقل من حيث هو القائم الأول للتحولات العميقة والقاطعة في كل الميادين الفكرية واللسانية» (ص ٢١١). وأنه في واقع الأمر يتحدث عن نظام أخلاقي يسبق العقل من حيث هو عقل. فبدلاً من (العقل المحايد) نجده يتحدث عن العقل في صيغته المنفتحة والكونية في الآن نفسه (ص ٢٠٩). وتحرر الإنسانية وانعتاقها ليس نتيجة استعمال العقل من حيث إنه «إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق» وحسب، وإنما من حيث إنه يرفض «كل سلطان مهيمن» (ص ٢٠٩). إن العقل الذي يختار ويرفض ويقبل ليس عقلاً محايداً مثل الحاسوب، إنه ليس مجرد صفحة

بيضاء (باللاتينية: تابيولا رازا – tabula rasa)، وإنما عقـل توليـدي يختار ويرفض ويقبل، حسب منظومةٍ ما تسبق قواعد المنطق.

ويتضح هـذا الاتجـاه (منظومـة قيميـة تسـبق العقـل وقواعـده) بشكل أكثر تبلوراً حين يشير الدكتور التريكي إلى دعوة هابرماس إلى «العـودة إلى التنويـر وإرسـاء المعقوليـة مـن جديـد في النسـيج الاجتماعي»، ودعوة الفيلسوف رورتي «لإعادة صياغة تصوراتنـا للعلوم الحديثة»، والكنـدي تـايلور «لإرسـاء قـاعدة التـآزر» (ص ٢٢١).

فهذه المواقف تعبِّر عن رؤية نبيلة تتجاوز المعطـى المـادي، ومـا هـو قـائم، وصـولاً إلى مثاليـة يـرى صاحبهـا أنهـا تحقـق إنسـانية الإنسـان. وهـذا ليـس موقفـاً حياديـاً بـارداً يكتفـي بـالوصف والتحليل، وإنمـا هـو موقـف أخلاقـي دافـئ، يهيـب بالإنسـان أن يتجاوز وضعه وصولاً إلى عـالم فـاضل. وتنتمـي فكـرة (التـآنس) التي ينادي بها الدكتور التريكي إلى هذا الموقف. فالتـآنس نتيجـة عملية رفض واختيار حسب منظومة تسبق قواعد العقـل، ورفـض لما نسميه الحداثة الداروينية، ولما يسميه الدكتور الـتريكي «العقـل في تمظهـره الغربـي» واختيـار لأسـلوب في الحيـاة وإدارة المجتمـع يتجاوز مجرد العيش كضرورة بقائية وحياتية فقط «إذ ينبغي علينـا أن نتعلم كيف نعيش معاً واعين بـأن السـعادة البشـرية تكمـن في تواصلهـا واتفاقاتهـا الممكنـة. هـذا التـآنس في نظرنـا هـو القاسـم

المشترك الذي يوحد المعقوليات، ويبني من جديد وحدة العقل» (ص ٢٢٥).

ثم يوضح الدكتور التريكي مفهوم وحدة العقل، فيؤكد أن «وحدة العقل المنشودة» (ص ٢٢٤) مختلفة عن وحدة العقل في العصر الكلاسيكي القائمة على الاستبعاد «وحدة العقل المنشودة تقوم على الاعتراف بالآخر، كإرادة حرة لها حق الاختلاف. فالحرية أصبحت اليوم أكثر من أي وقت مضى، ركناً أساسياً بل تأسيسياً لهذه النظرة الجديدة للتحديث» (ص ٢٢٦). ونحن بطبيعة الحال لا نملك إلا أن نتفق مع الدكتور التريكي، ولكن أجد من واجبي أن أوضح لنفسي وللقراء أن (المنشود) لا ينبع من العقل، وإنما من نسق أخلاقي نبيل يقترحه الدكتور التريكي. فالتحديث الذي يطالب به ليس مجرد تطبيق قواعد العقل على المجتمع، وإنما «هو حركة دينامية تغييرية، قد تكون تطورية، ولكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقياً وأنطولوجياً» (ص ٢١٤).

إن التحديث في الأساس والأصل «تحرر من ثقل العادات والتقاليد، وإبداع على جميع المستويات، ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل» (ص ٢١٥).

وإذا أردنا استخدام مصطلحنا لقلنا: إن الدكتور التريكي - رغم حديثه عن العقل المحايد والنواة المنطقية.. إلخ - يرفض ميتافيزيقا الكمون العلمانية المادية metaphysics of immanence

وينطلق من ميتافيزيقا التجاوز metaphysics of transcendence فالتجاوز - الذي يتحدث عنه الدكتور التريكي - لا يمكن أن ينبع من قواعد منطقية مجردة كامنة في العقل، أو القوانين العلمية، أو قوانين الطبيعة، أو المادة، فمثل هذه القواعد والقوانين قد تبين مدى الاتساق الداخلي بين المقدمات والنتائج ومدى التماسك العضوي أو المنطقي في مقطوعة ما، ولكنها لا يمكن أن تمدنا بالمعيار الذي يمكننا من التمييز بين الظلم والعدل، والخير والشر، والجمال والقبح، والحق والباطل. فحين يقول الصهاينة: «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض» فإن العقل المحايد سيجد هذه المقولة متوازنة تماماً، بل إنها تتسم بتناسق لفظي وهندسي رائع. ولكن أنّى له أن يقول: إن هذه مقولة كاذبة، مقولة إبادية، تماماً مثل مقولات ديكارت التي لم تكن من دون علاقة مع تقتيل الهنود الحمر في القارة الجديدة.

يجب حينما نقابل كلمة (العقل) أن نبحث عن المرجعية الكامنة وراء المصطلح، وحينما ترد هذه الكلمة في كثير من النصوص الفلسفية الغربية (بل والعربية) فإنها عادةً ما تعني العقل المادي، وهو عقل يوجد داخل حيز التجربة المادية، محكوم بحدودها، ولذا فهو يمكنه فهمه في إطار القوانين الطبيعية الكامنة في المادة، وهو ما يعني أنه غير قادر على التجاوز. ومن ثم فإن العقل المادي يصبح أداة في الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن

يكون علامة انفصاله عنها وأسبقيته عليها، وهو عقل محايد، قادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغي أن يكون. لكل هذا نجد أن العقل المادي عقل تكنوقراطي محافظ رجعي يذعن لأمر الواقع، وهو في الوقت ذاته عقل إمبريالي، لأنه لا يلتزم بأية مقاييس أخلاقية وينكر الإنسانية المشتركة (التآنس في مصطلح الدكتور التريكي).

إن العقل الإنساني، شأنه شأن الظاهرة الإنسانية، مادي في بعض جوانبه، ولكنه في جوانب أخرى متجاوز للمادة، أي إنه ليس عقلاً مادياً واحدياً (ولا مثالياً واحدياً) وإنما عقل إنساني يعيش في ثنائية الجسد والروح التكاملية.

ونحن نذهب إلى أن العقل المادي يترجم نفسه إلى «العقل الأداتي» (إنسترومنتال ريزون instrumental reason) ويُقال له أيضاً: «العقل الذاتي» أو «التقني» أو «الشكلي» (وهو على علاقة بمُصطلَحات مثل «العقلانية التكنولوجية» أو «التكنوقراطية» ويقف على الطرف النقيض من «العقل النقدي» أو «الموضوعي»).

وقد أصدرت دار الفكر مؤخراً دراسة لي بعنوان: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**،وليسمح لي القارئ بالاقتباس منها.

العقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي،

بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهل هي إنسانية أو معادية للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته، وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما.

وينظر العقل الأداتي إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية/ المادية الأخرى. وهذا الجزء ليس له ما يُميِّزه عن بقية العالم، ولذا فهو مُستوعَب في كليته في النظام الاجتماعي، وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/ المادة. والإنسان شيء ثابت وكم واضح ووضع قائم لا يحوي أية إمكانيات، فهو مجرد مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي هدف، ولكن الهدف الأساسي دائماً هو بقاء الذات وهيمنتها. ولتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع (ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية).

ينتج عن هذا ما يلي:

١ - أن العقل الأداتي يصبح عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية المركبة في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غائيات

نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية (ولذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئي) وهو ما يعني أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

٢ - لهذا السبب نفسه، يصبح العقل الأداتي غير قادر على تَجاوُز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى استشراف المستقبل، أي إن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللا زمنية واللا تاريخية.

٣ - مع غياب أية مقدرة على إدراك الكل المتجاوز وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية، أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتي تماماً في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللا معيارية الكاملة. ومع هذا، يمكن القول بأن النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان يصبح مع تساوي الأمور، هو: الطبيعة/ المادة - السلعة - الشيء في ذاته - علاقات التبادل المجردة.

٤ - لكل هذا، يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب، وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

٥ - لكل هذا، فإن العقل رغم تحرره من الأساطير قد تحوَّل هو نفسه إلى قوة عقلانية تحاول السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان وترشيد الحياة بشكل يؤدي إلى نفي الحرية تماماً (كما يتبدَّى في البنَى الحديثة للتسلط). ولذا فالتقدم أدَّى إلى عكسه والتنوير أدَّى إلى الشمولية، والمجتمعات الحديثة التي تسعى إلى الفردية همَّشت الفرد.

ولذا فهي في طريقها إلى شكل من أشكال البربرية تتقدم بخطاً حثيثة «نحو الجحيم». وما جرى في معسكرات الإبادة النازية إن هو إلاّ جزء عضوي من هذه المسيرة الشيطانية.

وقد رصد يورجين هابرماس (١٩٢٩ -)، آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت، ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة وسماها «استعمار عالم الحياة» (أي عالم الوجود المُتعيِّن المُعاش الذي تُوجَد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه). فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة متنامية في الحياة الاجتماعية، من قِبَل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استعباد الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة، وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة (أي إن العقل الأداتي يؤدي إلى هيمنة الواحدية الموضوعية المادية، إن أردنا استخدام مصطلحنا).

يضع مفكرو مدرسة فرانكفورت «العقل النقدي» (كريتيكال

ريزون critical reason) ويُقال له أيضاً: «العقل الكلي» أو «العقل الموضوعي»»، في مقابل «العقل الأداتي» أو «العقل الجزئي» و «العقل الذاتي». وكلمة (نقدي) هنا مبهمة إلى حدٍّ ما، وتعود إلى مفهوم كانط في النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد، وإنما أخذ خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها، أي إن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد وبيَّن حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة، أي إن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقاً، وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي وعقلانية العقل النقدي.

ويتسم العقل النقدي بما يلي:

١ - ينظر العقل النقدي إلى الإنسان لا باعتباره جزءاً من كلٍّ أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعَباً تماماً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

٢ - العقل النقدي يدرك العالم (الطبيعة والإنسان) لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره مُعطًى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة.

٣ - العقل النقدي لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.

٤ - العقل النقدي قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكانياته والغرض من وجوده.

٥ - العقل النقدي، لكل ما سبق، قادر على تَجاوُز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع (ولذا يمكن تسمية «العقل النقدي» بـ «العقل المتجاوز»). ومن ثم، فهو لا يذعن لما هو قائم ويتقبله، وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي).

٦ - الحقيقة الكلية التي يدركها العقل النقدي والإمكانيات الكامنة ليست أموراً مجردة متجاوزة للإنسان (الفكرة الهيجلية المطلقة) وإنما كامنة في الإنسان ذاته، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا (أي إن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة).

٧ - لكل هذا، فالحقيقة لا تُوجَد في الواقع بذاته، وإنما تقع بين الواقع الملموس (كما يحدده المجتمع من جهة) والخبرة الذاتية من جهة أخرى. ولذا فالوضع الأمثل هو وضع التوازن بين الذات

والموضوع، وهذا ما يقدر على إنجازه العقل النقدي وما يفشل فيه تماماً العقل الأداتي.

٨ - التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلالها الذاتية الإنسانية، أي إن التاريخ هو الذي يُردُّ إلى الإنسان (خالق التاريخ) وليس الإنسان هو الذي يُردُّ إلى التاريخ. ولذا، فإن المجتمع في كل لحظة هو تجلٍّ فريد للإنسان، وتحقق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني.

٩ - يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع (المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية) من خلال الترابط الحر بين أفراد، لدى كل منهم الإمكانية نفسها لتنمية نفسه بالدرجة نفسها وبذا يمتنع الاستغلال.

١٠ - يمكن للعقل النقدي أن يساهم في هذه العملية من خلال الجهد التفكيكي الذي أشرنا إليه، ويمكنه أيضاً القيام بجهد تركيبي إبداعي، فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج ضدي لا انطلاقاً مما هو مُعطًى وإنما مما هو مُتصوَّر وممكن في آنٍ واحد، ويمكن على أساسه تغيير الواقع، أي إن العقل النقدي يطرح أمام الإنسان إمكانية تَجاوُز ما هو قائم دائماً انطلاقاً من إدراكه لما هو ممكن داخله، أي إنه يفتح باب الخلاص والتجاوز أمام الإنسان، وهو عكس التكيف والإذعان للأمر الواقع (على طريقة العقل الأداتي).

ورغم أن مفكري مدرسة فرانكفورت لم يصرحوا بهذا، فيمكن القول بأن الحقيقة الكلية التي يتحدثون عنها هي حقيقة ثابتة، وأن الغاية الإنسانية التي يتحدثون عنها هي غاية نهائية، فكأنهم يعارضون ما هو ثابت ونهائي وكامن، ويضعونه في مقابل ما هو متغيِّر وآلي وظاهر. ولذا، ورغم حديثهم الدائم عن المادية والتاريخية، فهم أكثر تركيباً من ذلك. فالكل الاجتماعي الذي يتحدثون عنه والإمكانية الإنسانية الكامنة التي يتعرفون عليها، والكل الإنساني الذي لا يمكن فهمه إلا من منظور الغائية الإنسانية الكامنة فيه، هذه كلها ليست مفاهيم علمية مادية، وإنما هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم الطبيعة/ المادة. لكل هذا، يُطلَق على مدرسة فرانكفورت اصطلاح «إنسانية (هيومانية) ميتافيزيقية». أي إن مقولة الإنسان تصبح مقولة متجاوزة لقوانين الطبيعة/ المادة. وانطلاقاً من هذا، فإن مفكري مدرسة فرانكفورت يذهبون إلى أن آلية الخلاص ليست الطبقة العاملة، ولكنها تتمثل في المثقفين القادرين على التعرف على الإمكانيات الكامنة في الإنسان وعلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يضيفون إلى المثقفين «أكثر العناصر تطوراً في الطبقة العاملة» (أي أكثر العناصر اقتراباً من المثقفين).

* * *

تعقيب على مبحث
(الحداثة وما بعد الحداثة)
للدكتور عبد الوهاب المسيري

الدكتور فتحي التريكي

لقد حاولت جاهداً في تحليلي لمقومات ما بعد الحداثة أن أبين أن من بين تمظهرات العقل في الحضارة الغربية توجهها التقني، الذي قد ينصب أحياناً في العدمية وفي اللا إنساني بصفة عامة. وفي هذا المجال فإني أتفق مع الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري عندما بين في هذا الكتاب أن الحضارة الغربية ربما تكون قد بدأت بإعلان «موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكنها انتهت في الأخير بإزاحة الإنسان عن المركز، لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية». وفي واقع الأمر فإن اتفاقنا هنا يتمحور حول ذلك التوجه للعقل في تمظهره الغربي بصفة عامة، توجهاً غيَّر نظرتنا للكائنات على الصعيد الأنطولوجي، وقدمت

لها معاني جديدة، وفسخ على الصعيد الجمالي مقاييس الإبداع الكلاسيكية والحديثة، وعوضها بذاتية تكاد تكون كلية، وفكك على الصعيد الأخلاقي قيماً قد بدت وكأنها مقبولة ومتفق عليها من قبل الجميع، وساهم بقسط وفير على الصعيد الروحي في تلاشي المعاني السماوية والاعتقادات الدينية والمراجع الروحية بصفة عامة. فليس ثمة من شك في أن «معقولية جديدة للفلسفة بدأت في عصر ما بعد الحداثة» تمسك بتلابيب الغرب وتهيمن عليه، كذلك الشأن بالنسبة إلى ظهور ميادين جديدة للبحث الفلسفي والعلمي، كاللا وعي والجنسانية والسلطة وغيرها، فقد كان هذا الظهور مؤشراً من مؤشرات فلسفة ما بعد الحداثة.

ففي هذا المجال إذن قد لا أختلف كثيراً مع نص الدكتور عبد الوهاب المسيري، هذا النص الذي جاء حقيقة ثرياً بالمعلومات الجادة، ثاقب التحاليل، ومفيداً في تقديمه العام لفلسفة ما بعد الحداثة. ولكنني قد لا أوافقه في بعض مواقفه الفكرية الفلسفية التي تبدو لي في الصيغة التي جاءت بها غير مكتملة، وتحتاج إلى تدقيق أكثر وعمق أبعد. وسوف أقتصر على النقط الاستدلالية الثلاثة الآتية:

١- المادية الصلبة والمادية السائلة

حاول الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري التأكيد على الصبغة المادية المهيمنة على الحضارة الغربية، على كل الأصعدة، في

العلم والفلسفة، والأخلاق والمجتمع، والسياسة وغيرها. وينبهنا من أول وهلة أن استخدامه لكلمة (مادي) هو استخدام فلسفي «أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون» كما ينبهنا أن «النموذج المادي لا يعني أنه النموذج الواحد، فالمثقفون الغربيون يدورون في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن، ولكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية نفسها أو الفعالية في المجتمع».

قبل الخوض في الإشكالات والصعوبات التي تعترض الباحث أمام هذا الطرح، لا بد من محاولة تحديد مفهوم المادية، وضبط تصوراته ومقوماته. ولنبدأ بالتعريف الذي يقدمه المسيري عن العقلانية المادية التي هي «الإيمان بأن الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتغييره، دون حاجة إلى وحي أو غيب». والعقل البشري لا يدرك الجزئيات المتغيرة، بل يدرك الكل كما يدرك حركة الكل بما أنها ثابتة متجاوزة «لها معنى وهدف، ولها معياريتها ومعقوليتها. فما يحدث يحدث حسب قانون مطرد ثابت، وليس بالمصادفة العمياء».

حتى ندرك مقاصد المسيري في هذا التعريف، لا بد من تقسيمه إلى فقرتين أساسيتين:

الأولى تجعل من المادة موضوعاً يختلف عن الذات، ويحوي

داخله أسباب تكونه وعمله (وهو المعنى الذي نعطيه عادة للمادية).

والثانية تتعلق بالعقل المرتبط بالمادة، والذي يتمحور عمله في إدارة الكل، حسب قوانين مضبوطة تفسر الأسباب والغايات. وقد أدى ارتباط الفكرتين المذكورتين إلى فلسفة التنوير، أو ما يسميه المسيري (بحركة الاستنارة).

وإذا ما أردنا الآن التعمق في كل ذلك، لا بد لنا من ترك العموميات جانباً، والبحث في بنية المادة بمنظور علمي، لنتجنب السهولة في إطلاق النعوت وأخذ المواقف. لم يعد هناك شك في أن بنية المادة قد تحددت في النظرية الذرية التي اتبعها الكيميائيون، وأقرها أيضاً بعد لأي الفيزيائيون. «فنحن الآن نستطيع إحصاء عدد الذرات في قطعة معينة من المادة، ونستطيع كذلك قيس حجم الذرة، بل إن الفيزيائي قد تجاوز اليوم ذلك فراح يسبر غور البنية الداخلية في الذرة، وقد انتقلت عنها خاصية عدم الانشطار»[(١)]، بل تم ضبط عدد الجزئيات الصغيرة الموجودة في واحد من المادة، وعبر عنها العلماء بـ N التي تساوي كما هو معلوم $6{,}022 \times 10^{23}$ وهو عدد مهول، وكل يفسر معطيات

(١) انظر أندري فنياي، بنية المادة، ترجمة علي بالحاج، مدينة العلوم تونس ١٩٩٤م.

كثيرة من الكون الذي نعيش فيه. فمعنى ذلك أن المادة لم نعد ننظر إليها وكأنها شيء ملموس محسوس، نراها كما نرى طاولة أو حجراً، أو بحراً وأنهاراً. بل أصبحت المادة في نظر العلماء تتمظهر في بنى مختلفة وشديدة التنوع، لا نهاية لها، في عشوائية تامة. ولعل هذه الفكرة الجديدة عن المادة هي التي أحدثت تكنولوجيا جديدة شديدة التطور كصناعة المواد البلاستيكية ومواد جديدة لها خاصيات جديدة، تستفيد منها الإعلامية والإلكترونية والبيولوجيا والطب» كالكلوة الاصطناعية، والقلب الاصطناعي، وغيرهما.

ذلك أن التقسيمات الكثيرة التي يقوم بها العلماء للمادة ولبنيتها، والعلاقات والتأثيرات والتفاعلات الموجودة بين هذه التقسيمات العدة، ثم العدد اللا نهائية للبنى الممكنة للمادة، وعشوائية حركياتها كلها تجعل من فكرة المادة، كما وردت علينا في القديم، وحتى في القرن التاسع عشر غير مجدية، بما أنها قد خضعت هي بدورها إلى التجريد، مثلها مثل موضوع الرياضيات وأشكالها وأعدادها، بل خضعت أيضاً إلى نمط تصوراتنا وفرضياتنا العلمية، وأصبحت مقولة ميتافيزيقية لا غير.

هكذا لا يمكننا القول بأن الواقع المادي الموضوعي «يشكل كلاً متماسكاً، مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة».

لذلك يجب أن تتغير نظرتنا إلى العالم الطبيعي بصفة عامة، فمع تطور النسبية الفيزيائية والكيمياء الحرارية الدينامية، يجب أن نأخذ مأخذ الجد، تلك الاختلافات الشديدة في المادة والتغيرات المتواصلة.

فقد بدأ العلماء يشعرون بضرورة الابتعاد عن النظرة الكلية، وعن التحديد الحتمي للمادة والطبيعة، فقد بين كارل بوبر مثلاً أن عالمنا هو عالم (اللا محدود) وبين إيليا بريغوجين، أن العلوم حالياً قد أصبحت مبدعة لبنى وهيكل جديدة، وأن اللا استقرار يمكن أيضاً أن يكون قاعدة في عديد من الأنساق الحركية الدينامية فلم تعد السببية التي يقول بها العلماء صلبة ولا مطلقة، ولم يعد الواقع المادي (كلاً متماسكاً مرتبطاً). وشخصياً لا أعتقد أن (المادية السائلة) بتعبير الأستاذ عبد الوهاب المسيري هي التي تفسر كل الظواهر الحضارية في الغرب.

فمن التحليل السابق نستنتج تعقد الأسباب وكثرة الظواهر، بحيث يبدو من الصعوبة بمكان، أن نجد ما يخول لنا اختزالها في عنصر محدد ومهيمن. زد على ذلك أن تصور المادية في حد ذاته، هو محل إشكال بما أنه يخضع أيضاً إلى التعدد والتنوع، وحتى العلماء قد أصبحوا يعطون لعناصر أخرى غير مادية بالمعنى الكلاسيكي دوراً تفعيلياً شديد الأهمية.

لهذا يجب، حسب رأيي عدم التعميم، وأن نتحدث عن مادية

الغرب بكثير من التحري، لأن الغرب هو الـذي طـور بكثـير مـن النجاح المعطيات الحسية الجمالية من خلال تطويره للفنون الجميلة والفنون التشـكيلية والتصويريـة، كذلـك هـو الـذي طـور الخيـال العلمي والفلسفي والأدبي، وأدخلنا عوالمه المختلفة والمتعددة، وهو أيضـاً قـد سـاهم بقسـط وفـير في التربيـة الروحيـة والفنيـة. فالتقسيمات السهلة بين غرب مـادي وشـرق روحـي غـير مجدية وغير علمية، هي تخضع فقط إلى تخمينات صدرت عن مستشرقين ومثقفين في القرنين الماضيين، عندما كانت المعلومات عـن الغـرب والشرق التي بحوزتهم غير كافية.

ومن أخطاء التعميم أن نعتبر مثـلاً الفيلسـوف الألمـاني (نيتشـه ماديا) وهو الذي قاوم بشدة الفلسفة المادية، وبين أنها سـبب مـن أسباب انحطاط الإنسانية، وهو الذي كان يعشق الأديان الشـرقية، لأنها تقدم إلى (الروح) قوة خارقة تقربها من الإنسان الاسمي.

ولست أريد هنا أن أقدم بسطة لفلسفة (نيتشه) ولكنـي أؤكـد أن حشرها في المادية، أو في أية نسقية مدرسية ضيقـة، قـد يبعدنـا عن فهمها على حقيقتها. كان (نيتشه) متمرداً لا محالة وقـد طـال تمرده هذا كل الأنساق الاجتماعية، بما في ذلـك الديـن المسـيحي، كما قدم للمدنية الغربية إنذارات متعـددة، محاولاً «تحسـين ذلـك الجزء من العالم الذي مـا زال قـابلاً للتغيـير» حسـب تعبيره، بـل نستطيع القول بأن معضلته الكبرى قـد تمثلـت في التسـاؤل التـالي

«هل ما زلنا نستطيع إنقاذ الإنسانية التي هي بصدد الانحلال». وقد عالجها بطريقة غير مادية من خلال تحليله للقيم وتهديمه، لما جاء فيها من ارتكاس وخذول، ونفعية وانصهار في المادية، لأن مهمة الفلسفة الحقيقة هي إنتاج الحياة وليس إنتاج الموت.

ومهما يكن من أمر فإنه من التبسيط أن نحشر قضايا الغرب في ثنائيات تختزل التحليل، وتجعله يأخذ نهج التخمين والمواقف الإيديولوجية. فالواقع الغربي شديد التنوع والتعقد، مثله مثل واقع الحضارات الأخرى، التي تتشابك فيها معطيات مادية وأخرى روحية، بدون أن تكون هناك هيمنة كلية ونهائية لعنصر واحد.

فعلى الفلسفة أن تأخذ بعين الجد هذا التنوع الشديد حتى لا تصبح تخمينات إيديولوجية، لأن الإيديولوجيا هي التي تحتاج إلى أن تختزل المعطيات في قوالب سهلة الفهم حتى يستطيع رجل السياسة أن يأخذ قراراته على ضوئها. فلا المادية الصلبة ولا المادية السائلة هما سمتا الحضارة الغربية، فكل الحضارات تتضمن تلك العناصر بدون استثناء، لتكون الغلبة تارة للمادية بقسميها، وتارة أخرى للروحية بتقسيماتها المختلفة، في الفترة نفسها حسب الظروف والمعطيات الداخلية والخارجية.

٢- دريدا والتفكيكية

يعتبر الأستاذ عبد الوهاب المسيري أن التفكيكية التي اقترحها

الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا) للبحث عن المعنى في أعماقه هي ظاهرة من ظواهر المادية الغربية في صبغتها الجديدة اللا عقلانية السائلة.

لا يمكن أن ننكر هنا أن فلسفة (دريدا) هي في ذاتها محاولة لفهم العقلانية الجديدة، التي أنتجتها علوم العصر، وطورتها فلسفات القرن العشرين المتأثرة شديدة التأثر بالمادية الماركسية، و الفلسفية النتشوية، وفلسفة اللاوعي الفرويدية، بحيث سيلعب هنا (دريدا) دور المفكر الذي يبحث بوسائل فلسفية جديدة عن المعنى، فيسير بذلك في الطريق نفسه الذي سار فيه (هايدجير ومرلوبنتي وغاستون باشلار) وغيرهم.

ليس ثمة شك في وجود علاقة ما بين اليهودية في طرحها لجملة الأفكار المتناقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبي، والثابت والمتغير، وبين فلسفة (دريدا) بصفة عامة، وأطروحة التفكيك بصفة خاصة. وما جاء في نص الدكتور عبد الوهاب المسيري (ما بعد الحداثة واليهودية) بالرغم من أنه أطنب وانحرف في بعض الأحيان عن النهج العلمي الأكاديمي عندما جعل من فلسفة (دريدا) استتباعاً لا غير لليهودية من حيث هي دين وفكر، مثلها مثل فلسفة ما بعد الحداثة عامة.

صحيح أن (جاك دريدا) يهودي جزائري عاش في الجزائر شبابه كله، ثم انتقل إلى باريس للدراسة. وقد كان عرضة

لعنصرية الاستعمارين الفرنسيين آنذاك، وطرد من معهد الفرنسيين، ودرس في المدارس المختلطة مع الجزائريين العرب. وقد أثر ذلك في مسيرته وفلسفته، فليس بغريب أن يكتب في الوضع الذي عليه اليهودي في الحضارة الغربية، وليس بغريب أيضاً أن يمزج تفكيره الفلسفي بمعطيات دينه، الذي هو بالنسبة إليه بمجرد انتماء بما أنه كما يقول (خارج الأديان).

فانتماءاتنا العقدية والفلسفية تكون دائماً وأبداً حيوية في نمط تفكيرنا وأبحاثنا وإبداعاتنا. فلا يستطيع (دريدا) ولا المسيري أن يخرجا من جلديهما ومن حضارتيهما، ليبدعا فلسفة بدون انتماء.

فمفهوم التفكيك قد نجد له ما يشبهه في أفكار عديدة وفي أديان عديدة لا في اليهودية فقط. إلا أننا إذا أردنا أن نجد له جذراً صلباً، فعلينا بالعودة إلى النقدية المطرقية النتشوية، وإلى جينالوجيا الأعماق في فلسفة اللاوعي الفرويدية.

وشخصياً لا أريد النقاش في المواضيع العقدية، لأني أحترمها كلها، وأحترم حرية كل منا في انتماءاته واختياراته الفكرية والسياسية، والفلسفية والعقائدية. فإن كانت يهودية (دريدا) قد أثرت في فلسفته، فذلك بديهي، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها، كما هو من حقي أنا أن أنتمي إلى حضارتي الإسلامية وأدافع عنها.

أما أن يكون (دريدا) صهيونياً يدافع عن دولة إسرائيل متهجماً على الإسلام والعرب، فهذا لا، لأني لم أقرأ له شيئاً من هذا القبيل، ولم يتخذ هذه المواقف في نقاشاتنا المتعددة. بل بالعكس من ذلك، فهو يعتبر بصريح العبارة أن قيام دولة إسرائيل هي عنف في حد ذاته، لأن استيطانها في فلسطين، قد أحدث عنفاً شديداً في المنطقة، فيقول مثلاً[١] : «إنه بالرغم من هذا العنف الأصلي لتكوين دولة إسرائيل، لا بد من قيام دولة فلسطينية لها كل الحقوق بدون استثناء، بالمعنى القوي لكلمة دولة أو التعايش في دولة ذات سيادتين بدون تمييز، يكون فيها الشعب الفلسطيني حراً من أي ضغط وعنصرية غير مقبولة.. لقد كنت دائماً أحكم حكماً شديداً ضد الحكومات الإسرائيلية في تعاملها مع الفلسطينيين»[٢] .

ويضيف (دريدا) قائلاً: «إني يهودي أشعر بكثير من الشفقة، بل بتضامن مؤكد مع متساكني الجهة، ومع الضحايا التاريخيين (سواء كانوا يهوداً أو فلسطينيين) لشراسة أحداث هذا الزمن (...) وعندما أقول هذا فلست عنصرياً ضد السامية».

ولا أظن الدكتور المسيري يخالفني الرأي هنا، لأنه يقر بأن

---

(١) انظر كتاب دريدا (كيف سيكون غدنا)

Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, De quoi demain..., Fayard, Galilee, Paris 2001, pp. 193 &194

(٢) المصدر السابق نفسه.

(يهودية المفكر اليهودي) لا يمكن أن تكون سبب نزوعه نحو التفكيك، وإنما القضية هي قضية حضارية بالأساس، لأن فكرة ما بعد الحداثة أنتجتها معطيات الحضارة الغربية المتطورة، على الصعيد التكنولوجي الاقتصادي من ناحية، وأثبتتها فلسفات النقد (ماركس، نيتشه، وفرويد) على الصعيد الإيديولوجي العام من ناحية أخرى.

ليس ثمة من شك أن (دريدا) قد وضع موضع النقد فكرة الحقيقة المطلقة الخالدة، وحاول تحرير المعنى، مثله مثل فلاسفة ما بعد الحداثة، ولا سيما (ميشال فوكو وجان فرانسوا ليوتارد وجيل دولوز) وغيرهم.

والدكتور المسيري على حق عندما يؤكد على هذا التوجه التهديمي في فلسفة (دريدا) على أننا لا بد أن نوضح أن الفلسفة في كنهها ومسارها لا تكون مجدية، إلا إذا فتحت آفاق الفكر نحو النقد الجذري، وتجاوزت حدود الظنون والأفكار السائدة والتي لا تقوم على المعنى ولا على البرهان. فبدون حركية النقد والتقويض والتشهير لا يمكن للفلسفة أن تكون مجدية ومبدعة.

فمهمة القول والكتابة تتمثل عند (دريدا) في إظهار ما غاب عن الأنظار، وعن المفكر فيه بأن نفكر في الآخر، من حيث هو آخر، وفي الحدود المتوارية ما بين الأشياء. فالتفكير هو تفكير الاختلاف والغيرية، بما أنه يضعنا أمام كثرة المعاني وتشعب

الآثار. فالهو هو حسب تعبير الفارابي لا يمكن أن يخلق تفكيراً جديداً ومتجدداً، لأنه سيكون معاودة مملة لما كان ولما كنا نفكر فيه، بينما سيكون الاختلاف مفجراً للمكن، وسيطرح أمامنا إشكاليات نقبلها أو ننفيها. وعندما دافعت في كل مؤلفاتي عن فلسفة التنوع، فقد كان همي أن لا ننحبس في السائد والمعاودة، والهو هو، وأن نفجر قابلية فكرنا للاختلاف والنقد، حتى نعالج قضايانا بفكر متحرر ومتنور، ولا من خلال الأمر المقضي أو من خلال معاودة الأطروحات الماضية بدون نقد واختلاف.

لقد زعزعت فكرة الاختلاف والغيرية أركان المعقولية الغربية، التي تناولتها بالبحث في تدخلي السابق. لأن المعقولية الغربية قد حددت المعنى في التعالي، وجعلت من حركة التعالي مشدودة نحو إقرار الوحدة النهائية الخالدة التي قد تكون الحقيقة الثابتة المطلقة، وقد بين مثلاً (هابرماس - الفيلسوف الألماني) أن بناء هذه الوحدة المتعالية ضروري، لإقرار فكرة الغرب (وأفهم هنا هيمنة الغرب على بقية الحضارات) باعتبار أن الغرب هو بالنسبة إلى (هابرماس) الضامن المطلق للكونية. أما إذا تعددت المعاني وانفتحت على الثقافات المختلفة، فإن فكرة الغرب ستضمحل شيئاً فشيئاً وسيفقد الغرب سيادته.

هكذا يمكننا ملاحظة الوجهة الإيجابية لفلسفة (دريدا) التهييمية، بما أنها تعطي للغيرية أرضية صلبة لتتدخل في إعادة

صياغة كونية جديدة للإنسانية لا تقوم على هيمنة الغرب، بل على مفهوم الضيافة[١] وقواعدها التي ستعطي إلى العلاقة التي تربطني بالآخر، صبغة تسالمية منفتحة فيها احترام متبادل للهويات وللمعتقدات، وللمآرب والطموحات.

٣ - (فوكو) والهامشية

أما النقطة الثالثة والأخيرة، التي أريد أن أخوض فيها، لمناقشة الدكتور عبد الوهاب المسيري، فهي تخص المعقولية الغربية والهامشية بصفة عامة.

تتسم فلسفة الحداثة بنقدها اللاذع لكل تمركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة وممركزة للفلسفة، كما تتسم برفضها القاطع لإيديولوجيا الثنائيات التركيبية، التي تحبس الفكر داخلها، وتضيق عليه الخناق لذلك، لابد لها أن تعيد الاعتبار إلى الهامش من حيث هو الذي يستطيع التقليل من وهم أهمية المركز. ولعلنا نستطيع بحق أن ننعت فلسفة ما بعد الحداثة بفلسفة الهامش. وقد بين ذلك الأستاذ الكريم عبد الوهاب المسيري بكل وضوح معيباً على هذه الفلسفة استبعادها للمرجع والمركز، لأن كل شيء سيصبح ممكناً فيمكن لهؤلاء أن «يحتسوا أفخر الخمور، ويضاجعوا أجمل النساء والغلمان، كما فعل الرومان (...) وكما

---

(١) نجد ذلك واضحاً في كتابه عن الضيافة Jacques Derrida, De l'hospitalite, Paris 1997

يفعل الوثنيون العدميون، عندما يشعرون بالعدمية المطلقة عليهم» إذن فليست هناك - حسب المسيري - أخلاقيات الكتابة والفكر الفلسفي إذ «من أجل ماذا كل هذا العناء، وكل هذه المعاناة؟» فبما أنه لا توجد معيارية «لا يمكن تأسيس نظم أخلاقية عامة، وإنما يمكن تأسيس اتفاقيات محدودة الشرعية».

إن ضرورة أخلاقيات التعامل لا شك فيها. وفلسفة (ميشال فوكو) الأخيرة، قد أكدت على ذلك بوضوح شديد. ولكن ما هو مرفوض عندهم، هو أن تتحول الأخلاقية إلى نسق واحد محدد، لكل أعمالنا وتفكيرنا، بحيث نعود من حيث لا نشعر إلى ميتافيزيقية المركز والمطلق. وفي حقيقة الأمر ليس هناك إلغاء للعقل كما يظنه البعض، وليس هناك لجوء للامعقول، ولا للجنون، ولا لسيادة الغرائز والعواطف. وليس هناك تهديم للنظام والتنظيم، بل هناك تشهير بالهيمنة المطلقة التي حاول بوساطتها منظرو الحداثة أن يؤقلموا العقل مع مطامحهم ومصالحهم، حتى يتسنى لهم - وهم ضعفاء حسب نيتشه - بأكاذيبهم الملفقة، أن يهيمنوا على العالم بوساطة زعمهم للوحدة الصماء للإنسانية. لذلك يجب صنع فكرة أخرى مغايرة عن الإنسان الذي يحيا ويعيش حضارته وثقافته، ولكن بدون أن يجعل المعرفة هي التي تتحكم في حياته.

ولعل (ميشال فوكو) عندما نقد النظام وفكك تمفصلات السلطة، حاول أن يعود إلى مسألة الذات بالبحث. ففوكو يعتبر

أن عمله البحثي لا يمكن حصره في تحليل الظاهرات السلطوية وإرساء قواعد لها. فالمهم بالنسبة إليه هو دراسة أنماط التذويت[١] للكائن البشري في الثقافة الغربية، من خلال تحول الفرد إلى شخص له حقوقه، في مجتمع معين، على مستويات ثلاثة:

١- فقد حاول (ميشال فوكو) - في القسم الأول من أعماله العلمية - من خلال دراسة تمظهرات التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري (علم الأحياء) تحليل مختلف طرائق البحث التي تسعى إلى بلوغ المركز - مركز العلم - في توضيح الذات المتكملة (في فقه اللغة واللسانيات مثلاً، داخل كتابه الكلمات والأشياء) وفي توضيح الذات المنتجة (في الاقتصاد).

٢- كذلك قام (ميشال فوكو) - في القسم الثاني من أعماله - بدراسة توضيع الذات في الممارسات الاستبعادية المميزة بين الذوات. فالذات مقسمة داخل ذاتها وفي المجتمع، حيث أن الحداثة قد قامت على إحداث شروخ عميقة بين المجنون والإنسان السليم، بين المريض والمعافى، بين المجرم والمواطن النزيه.

٣- وقد حاول (فوكو) في المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته،

---

(١) Les modes de subjectivation

أن يدرس تموضع الذات في الجنسانية داخل الحضارة الغربية، بحيث إنه سيكتشف المرء داخله ذاتاً للجنسانية إن صح التعبير.

فيمكن القول إذن: إن فلسفة (فوكو) هي قبل كل شيء فلسفة الذات، المرتبطة بمجموعة الآليات السلطوية المختلفة داخل الحضارة الغربية.

فالمعقولية الغربية - حسب (ميشال فوكو) - مرتبطة بتقنيات القمع السلطوي، الذي ما انفك يموضع الذات داخل الممارسات المعرفية، وفي الممارسات الاستبعادية التقسيمية، وفي الممارسات الجنسانية.

ويتساءل فوكو قائلاً: «هل ينبغي محاكمة العقل؟»، ويجيب في الحال أنه «لا شيء أعقم من ذلك»[1]. بل يجب اعتماد طريقة أخرى غير الإدانة والمحاكمة، وهي طريقة أركيولوجية تبحث في تحت تربة الظواهر السلطوية، محللة السياق والتمفصلات في عدة ميادين وتجارب مختلفة، كالجنون والمرض، والموت والجريمة، والجنس وغيرها.

ولكن فلسفة (فوكو) - حسب رأينا - لا تبقى حبيسة المجال

---

(١) انظر كتاب (ميشال فوكو مسيرة فلسفية) وهو من تأليف أوبير درفوس وبول رابينوف وترجمه إلى العربية جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي ببيروت.

العلمي لهذه الأركيولوجية، بل تتجاوز ذلك لتصبح فلسفة المقاومة، لأن المقاومة هي التي تكون حسب (ميشال فوكو) - حافزاً كيمياوياً يسمح بتوضيح العلاقات السلطوية، وبتبيين موضع اندراجها، واكتشاف نقاط ارتكازها والطرائق التي تستخدمها.

فالمهم لا يكمن في دراسة عقلانية السلطة، وجوهرها وماهيتها، بل المهم هو تحليل علاقات السلطة من خلال تجابه الاستراتيجيات، وأشكال المقاومة، لتفكيك هذه الاستراتيجيات وفضحها والتشهير بها. لذلك تكون هذه الفلسفة هي نضال ضد كل ما لا يقبل. فهي نضال يؤكد الحق في الاختلافات لكل فرد في أي مجتمع كان، ولكنه من ناحية أخرى لا يعتبر هذا الحق هو انعزال عن الآخر، بل هو حق مع الغير من أجل تعايش حر (ما سميته بفلسفة التآنس). وهي نضال ضد السلطة المرتبطة بالمعرفة والمشرعة للكفاءة، والتي تعتمد الكذب والتحريف والخداع وتجعل من الحقيقة خلوداً وثباتاً لا يمكن زعزعتها. فالمهم هو فضح استعمال السلطة للمعرفة وطرق الهيمنة عليها. وهي أخيراً نضال ضد انحباس الأنا في المجرد. فنحن نعيش ونحيا، نحس ونتألم، لذلك يجب التشهير بالممارسات العنيفة للسلطة، اجتماعاً واقتصاداً وإيديولوجية، ولا سيما التحقيق الإداري والتكنولوجي المحدد لهويتنا. وبكلمة واحدة تكون فلسفة (فوكو) هي نضال ضد

تقنية السلطة اليومية المصنفة والمعقلنة لهويتهم وحقيقتهم من خلال المعاقبة والمراقبة، والتبعية والحشر، فهي نضال لكل أشكال الهيمنة والاستغلال والخضوع.

هذه بعض القضايا التي طرحتها مداخلة الأستاذ الجليل عبد الوهاب المسيري فيما يخص فلسفة ما بعد الحداثة، وحاولت أن أوضحها، وأنقد بعض جوانبها لتكون لنا فكرة واضحة عن تلك الفلسفة. ولكني في حقيقة الأمر لا أعتقد أن هناك فترة تاريخية مستقلة عن الحداثة، نستطيع تسميتها ما بعد الحداثة. هناك فقط تحولات اقتصادية واجتماعية، أعطت للإمبريالية آليات جديدة للهيمنة أكثر. فنحن نعيش عصر العولمة التي هي استتباع واستمرار للإمبريالية بآليات أخرى. فهي تتسم أساساً بالعنف والقهر مثل تلك الأحداث الأليمة والمتسارعة في البوسنة وأفغانستان، وفلسطين كالمذابح اليومية التي يقوم بها الإسرائيليون في فلسطين - مذابح يشرعها صمت الرأي العام العالمي، ويبررها بشتى الوسائل أصحاب القرار النظري والعملي في العالم، وكل ذلك يمثل صبغة تأسيسية للعولمة، وهو على كل حال ناتج عن تهافت منظومة القيم التي كانت تسود العالم في عصر الحداثة، وتعويضها بمنطق الربح والهيمنة، وفوضى السوق التي تسود الآن في عصر ما يسمى بعد الحداثة.

فالمعقولية الغربية في عصر الحداثة وما بعدها، لم تنتج العلوم

والتكنولوجيا فقط، بل أقامت أيضاً منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستبعاد والتقتيل، كما بين ذلك (ميشال فوكو)، بحيث ستؤدي هذه العقلانية إلى إقرار للإنسانية لا محالة، ولكن هذه الإنسانية ستأتي مشطورة ذات قطبين، إنسانية محبذة يعمل العقل في تمظهره الغربي على تطويرها والدفاع عنها، وإنسانية أخرى منبوذة، يمكننا في أحسن الأحوال - تركها جانباً، إذا لم يقم هذا العقل بإفنائها وتصفيتها، وإبادتها إن اقتضت ضرورة ما لذلك.

لا نريد هنا تعديد الأدلة والشواهد على ذلك إنما نذكر بعض الأمثلة القريبة منا:

ألم يكن دور العقل في تمظهره الغربي كبيراً في تقتيل الشعب العراقي في حرب الخليج (بوساطة أسلحة الدمار المتطورة وبوساطة الحصار المتواصل)؟ ألم تكن أمريكا مثلاً هي المسؤولة الأولى على خنق الشعب العراقي بوساطة الحظر الاقتصادي الذي أنتج ما يقارب عن مئات الآلاف من الضحايا؟ ألم يشجع هذا العقل، قوى الظلام في الإسلام بما في ذلك نظام طالبان وأسامة بن لادن نفسه، لكي يحطموا النظم العربية التقدمية، التي كان يمكن لها أن تلعب أدواراً استراتيجية هامة كمصر والجزائر؟ ألم يقم هذا العقل بمعاقبة العرب على جرائم قام بها هو في الحرب العالمية الثانية، عندما حاول تصفية اليهود، فأقام دولة إسرائيل التي هي

بدورها تنفذ إرادة التصفية ضد الشعب الفلسطيني؟ ألا يتفنن هذا العقل في تحقير الإسلام، ومحاولة إبعاده دينياً وسياسياً واجتماعياً عن مجتمعاته؟ أليس الإسلام هو ثاني الأديان في كثير من البلدان الغربية - بالنسبة إلى عدد معتنقيه، ولكنه أحقرها عندهم، ثم وبعد هذا كله، ألم يقف هذا العقل وراء جرائم إنسانية أكثر خطورة من أحداث ١١ أيلول (سبتمبر)، مثل مجازر روندا، والبوسنة وغيرها. أمريكا مثلاً قد اعتبرت مجازر (روندا أزمات إنسانية) ولم يبك هذه المجازر أحد.

فقناعتي أن العنف قد أصبح في عصر ما بعد الحداثة سمة أساسية للعلاقات البشرية والاجتماعية والدولية، لأن القيم قد انهارت، كما فسر ذلك بكل وضوح الأستاذ عبد الوهاب المسيري.

لقد قامت فلسفة ما بعد الحداثة على انقراض القيم التي أسستها الحداثة (كفكرة التقدم والحقوق)، مما أدى إلى فراغ حاولت المعقولية الغربية أن تملأه بقيم (سوقية)، تجارية دنيوية وبرغماتية. وهي إيطيقا جديدة تعتمد مقياس قيمة التبادل نموذجاً أوحد للتواصل البشري، حتى إن الأفراد في المجتمع الغربي أصبحوا يمثلون ذرات مستقلة، لا تربطها إلا علاقة الحاجة والمصلحة. فكأن هناك انتصار للفرد ضد المجموعة أو الجماعة، وكأن الحرية الفردية هي المجال الذي تمتد ضمنه جميع الأفعال والقيم، من أبسطها إلى أعقدها.

فلا شك أن للفردانية دوراً شديد الأهمية، لاسترجاع الحرية المستلبة، داخل فضاء الوجود الإنساني، ولا شك أيضاً أن الحريات والحقوق تقوم ضمنياً على أولية هذه الفردانية. ولكن الجديد في عصر ما بعد الحداثة كما أكد على ذلك (ميشال فوكو) كما أوردنا ذلك آنفاً يتمثل في محاولة أجهزة النظام السياسي والاستراتيجي الاستيلاء على القرار، والإنتاج فيما يخص هذه القيم. فالمعقولية الغربية هي وحدها التي تسطر معاني هذه القيم وحدودها وكونيّتها، وهي التي تقرر مقاييس الحرية وميادينها وحدودها، وهي التي تعطي المعاني التي تريد إلى العدل والإنسانية، والحقوق والصمود، والقيم الأخرى. فلنا نحن في البلدان العربية المختلفة مسؤولية كبيرة في ذلك، إذ إننا لم نستطع تطوير قيمنا ومقومات حضارتنا حتى نعطيها صبغة شاملة وكونية، فليس للمثقف العربي الآن الحرية الكافية للنقد والتحليل والمشاركة في المناقشات العامة واتخاذ المواقف الجريئة، لأن الحركية الديمقراطية الثقافية هي التي تولد الخيارات القيمية، وهي التي تقدم لهذه الخيارات معاني تتسع لتشمل الحضارة العربية، ولتتجاوزها نحو الحضارات المجاورة. فالمثقف العربي، لأنه أسير اللعبة السياسية، وأسير السلطة الدينية، ما زال مستهلكاً للأفكار التي قد تأتيه من أعماق التاريخ، أو تتصل به من حاضره الآخر الذي هو ليس فيه.

الفهرس العام

تعاريف[1]

إعداد محمد صهيب الشريف

الإبستمولوجيا Epistemology

تنقسم كلمة إبستمولوجيا إلى مفردين: مفرد (إبستمي) الذي يعني في اللغة اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) الذي يعني في اللغة نفسها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يغدو المعنى الحرفي لكلمة (إبستمولوجيا= الحديث عن العلم)، وتعرف أيضاً على أنها (فلسفة العلوم) غير أنه في الخمسينيات من هذا القرن بدأ العلماء أنفسهم الحديث عن علومهم، فسمي هذا المنحى الثاني (ابستمولوجيا العلوم). ولم ينته بعد الخلاف النظري القائم بين دعاة كل من المنحنيين حيث إن إشكالية (فلسفة العلوم) تختلف عن إشكالية (إبستمولوجيا العلوم). لذلك يصعب حالياً إعطاء تعريف موحد ونهائي للإبستمولوجيا. لكن ثمة نقاط مشتركة يمكن التأكيد عليها، تصف الخطاب الإبستمولوجي على أنه يبحث:

١ - في الأسس النظرية للعلوم.

٢ -?في مبادئها.

٣ -?في ظروف تبلورها وتطورها.

٤ - في أساليب العلم المختلفة.

---

(١) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

ابن رشد Ibn Roshed, Averroes

(١١٢٦ - ١١٩٨م) فيلسوف وعالم عربي عاش في إسبانيا أبان الخلافة الإسلامية في قرطبة، وولي القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة. فشغل منصب أبيه وجده. وقد استطاع تطوير وشرح فلسفة أرسطو، وقد حاول أن يثبت أن الشريعة الإسلامية حثت على النظر العقلي وأوجبته، وعني بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وأن الشريعة والفلسفة حق والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له. وله كتاب ((فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)). وقد أسس مذهب الحقيقة المزدوجة، ووجه نقداً حاداً لتصوف الإمام الغزالي، في كتاب (تهافت التهافت)، وقد لعبت تعليقاته على أعمال أرسطو دوراً كبيراً في تعريف الأوروبيين بالفلسفة القديمة، وأهم شروحه (تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو)، وشرحه لكتاب (الطبيعيات والعالم) و(النفس) و(الآثار العلوية) و(الكون والفساد) لأرسطو.

وله في الطب كتاب (الكليات) وكان له شأن في العصور الوسطى. وتدور فلسفة ابن رشد على قدم العالم، وعلم الله، وعنايته، والمعاد وحشر الأجساد، وعنده أن العالم مخلوق، والخلق خلق متجدد، به يدوم العالم ويتغير، وأن الله هو القديم الحقيقي، فاعل الكل وموجوده والحافظ له. وذلك يتوسط العقول المحركة للأفلاك. ويرى ابن رشد أن على الإنسان أن يعمل على إسعاد المجموع، فلا يخفي شخصه الخير والبر. وأن تقوم المرأة بخدمة المجتمع والدولة، كما يقوم الرجل، وأن المصلحة العامة هي مقياس قيم الأفعال من حيث الخير والشر، وليس الدين عنده مذاهب نظرية، بل هو أحكام شرعية، وغايات خلقية، بتحقيقها يؤدي الدين رسالته، في خضوع الناس لأوامره، وانتهائهم عن نواهيه.

ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ السرقسطي Ebn Bajh

ويعرف بابن الصايغ وابن باجه، ولد في (١١٣٨م)، فيلسوف عربي أندلسي، اشتغل بالسياسة، فاستوزره أبو بكر بن إبراهيم حاكم سرقسطة.

تعرض لتشنيع خصومه وحساده، اشتغل بالفلسفة فعنى بالفلسفة الطبيعية والإلهية والمنطق، والفلك والطب والموسيقا، كما كان شاعراً.. أكثر مصنفاته شروح على

مذهب أرسطو منها شرحه على والفلك والطب والموسيقا (إيساغوجي) أو المدخل الفورفوريوس، وشروحه على ثلاث رسائل للفارابي، وله رسائل فلسفية هي (رسالة الوداع) وله كتاب (تدبير المتوحد) وهو كتاب في الفلسفة والتدبير الذي يعنيه هو ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة، هي الاتحاد بالعقل الفعل، والمتوحد الذي يصنع له هذا التدبير ليس زاهداً، ولا عاكفاً، وإنما هو إنسان يحيا بحياة عقلية، فيأخذ نفسه بالبحث والنظر، ويشتغل بشؤون الحياة في المدينة الفاضلة.

وبهذا وجه ابن باجه الفلسفة الإسلامية وجهة مخالفة للتصوف الذي كان عند الغزالي معرفة ذوقية يقذفها الله في قلب الإنسان، فيتم بالبهجة والسعادة، بينما كانت عند ابن باجه علماً نظرياً، يمكن للإنسان إدراك وجوده الحقيقي، يهيئ له تدبير أفعاله واتصاله بالعقل الفعال فإذا هو إنسان إلهي.

ابن سينا Avicenna

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا. ولد عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م في قرية قريبة من بخارى تسمى خورميش حيث كان أبوه والياً عليها.

ولقد انتقل إلى بخارى مع أسرته، حيث تعلم القرآن، ودرس الأدب وهو في سن العاشرة، ثم تابع الدراسة في الفقه والمنطق والفلسفة والهندسة والعلوم الطبيعية والطبية، حتى ذاعت شهرته في سن السادسة عشرة، فأقبل عليه وهو في هذه السن الصغيرة أطباء للدراسة.

عندما توفي والد ابن سينا، انتقل إلى جرجان ثم إلى همذان، وهناك عالج شمس الدولة أمير همذان، واشتغل وزيراً له، بعد أن اكتسب ثقته، إلا أنه سجنه بعد ذلك، فلما مرض شمس الدولة عاد وأخرجه من السجن واعتذر له لكي يعالجه، وعينه وزيراً مرة أخرى، وبعد موت شمس الدولة وتولي ابنه تاج الملك. رغب ابن سينا بترك همذان إلى أصفهان مما أغضب عليه تاج الملك، فسجنه. وبعد أن خرج من السجن تنكر في زي صوفي وفر إلى أصفهان حيث استقر فيها يؤلف ويدرس ويعالج. وفي همذان وافته المنية ودفن بها عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م.

(٩٨٠ - ١٠٣٧م) فيلسوف وطبيب وعالم طبيعي وشاعر، عاش في بخارى وإيران، ورغم إخلاصه للإسلام، إلا أن لعب دوراً كبيراً بين العرب وأوربا من خلال نشره التراث الفلسفي والعلمي القديم وخاصة تعاليم أرسطو.

وقد قام ابن سينا بالكثير لتدعيم التفكير العقلي ونشر العلم الطبيعي والرياضة، واحتفظ في فلسفته بكل من الاتجاهات المادية والمثالية عند أرسطو، وانحرف من بعض المشاكل عن الأرسطية نحو الأفلاطونية المحدثة، وقد طور المنطق والفيزياء والميتافيزيقا عن أرسطو، والفلسفة عنده صناعة نظر، يستفيد منها الإنسان عالم الموجود بما هو موجود، وعلم الواجب عليه فعله، لتشرف نفسه ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة. وانتهى إلى أن أصحاب المعارف واللذات العقلية هم أسعد العارفين.

تعتبر مؤلفات ابن سينا في الطب والطبيعيات والنفس والفلسفة من أهم تراث العربية، فكتابه (القانون في الطب) يعتبر أهم مؤلفاته على الإطلاق. كذلك كتابه (الشفاء)، و (أحوال النفس)، و (رسالة في معرفة النفس الناطقة)، وكتاب (السياسة)، ... و(التعليقات على حواشي كتاب النفس) لأرسطو، وكتب أخرى.

الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، وكما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطواتها.

الاجتهاد Independent Judgement, Ijtihad

بذل الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة.

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي.

استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه، أو حيث يوقن بوجوده فيه. وبتعبير آخر: استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم.

استفراغ الوسع، فمن اجتمعت فيه شروط علمية معينة، في عصر معين، من أجل التوصل إلى حسن تصور للمراد الإلهي من نصوص وحيه، أو من أجل تطبيق المراد الإلهي في الواقع المعاش. وتحديد تلك الشروط العلمية متروك لطبيعة تتأثر بها تلك الشروط الواجبة الاجتماع في شخصية المجتهد كماً ونوعاً.

الأرستقراطية Aristocracy

الطبقة الاجتماعية ذات المنزلة العالية والتي تعرف عادة بأنها التي تضم (أحسن العائلات) وتتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع لسلوكها المهذب وسيادتها في المسائل الاجتماعية والسياسية. وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مرتبتهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، ثم استقرت هذه المراتب والأدوار فوق مراتب وأدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى.

أرسطو Kristotle

(٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من فروع المعرفة، ولد في ستاجيرا في تراقية، وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون. انتقد نظرية أفلاطون الخاصة بالصور المفارقة (المثل)، إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثالية أفلاطون تماماً، وتأرجح بين المثالية والمادية.

وفي حوالي عام ٣٣٥ ق.م عاد إلى أثينا، حيث أنشأ مدرسته الشهيرة التي سميت الليسيوم Lyceum نسبة إلى منطقة الملعب الرياضي الذي أنشئت فيه ويحمل هذا الاسم.

وكان بالمدرسة ممشى يفضل أرسطو أن يلقي دروسه على تلاميذه، وهو يقطعه جيئة وذهاباً، حتى سمي وأتباعه المشاؤون Peripatetics، وسميت مدرسته بالمشائين.

وقد ميز أرسطو في الفلسفة بين:

١ - الجانب النظري الذي يتناول الوجود ومكوناته وعلله وأصوله.

٢ - الجانب العملي الذي يتناول النشاط الإنساني.

٣ - الجانب الشعري الذي يتناول الإبداع.

وموضوع العلم عنده هو العام، الذي يمكن التوصل إليه عن طريق العقل، ومع ذلك العام لا يوجد إلا في الجزئي الذي يدرك بطريقة حسية، ولا يعرف إلا عن طريق الجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلاً بدون الإدراك الحسي. وقد ميز أرسطو بين علل أولية أربعة هي:

١ - المادة أي الإمكانية السلبية للصيرورة.

٢ - الصورة (الماهية، ماهية الوجود) وهي تحقق ما ليس إلا إمكانية في المادة.

٣ - بدء الحركة.

٤ - الغاية، واعتبر أرسطو الطبيعة كلها تحولات متتابعة من المادة إلى الصورة وبالعكس. من كتبه (ما بعد الطبيعة)، (السياسة)، (الأخلاق).

الأركيولوجيا (علم الآثار) Archeology

فرع من الأنتروبولوجيا يهتم بالكشف عن مخلفات الإنسان القديم وآثاره ورواسبها لمعرفة النظم التي كان يسير عليها، ويحاول هذا العلم استكمال المعرفة الواردة في السجلات المكتوبة ويقوم علماء الآثار بدراسة المتخلفات الثقافية كالمباني والأدوات والأواني الفخارية والأشياء الفنية وعظام الحيوانات.

استراتيجية Strategy

فن القيادة في الحرب الشاملة على مستوى الدولة، حيث تنسق الخطط العسكرية مع الخطط الاقتصادية والإعلامية والسياسية، وتوصف بأنها الخطة العامة لحملة عسكرية كاملة.

والاستراتيجية، من الناحية السياسية، هي تحديد الأهداف، وتحديد القوة الضاربة، وتحديد الاتجاه الرئيسي للحركة.

الأسطورة Myth

الأسطورة رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالباً ماتروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة.

إسكاتولوجي (الفكر الآخروي) Eschatologg

يشير المصطلح إلى المفاهيم والموضوعات والتعاليم الخاصة بما سيحدث في آخر الزمان، وإلى العقائد الخاصة بعودة الماشيح، والمحن التي ستحل بالبشرية بسبب شرورها، والصراع النهائي بين قوى الشر وقوى الخير (حرب يأجوج ومأجوج) والخلاص النهائي ، وعودة اليهود المنفين إلى أرض الميعاد وإلى يوم الحساب وخلود الروح والبعث، وهي الموضوعات التي تظهر أساساً في كتب الرؤى (أبو كاليبس) والتي تعود جذورها إلى الحضارات البابلية والمصرية والكنعانية وخاصة الفارسية الزرداشتية.

الاشتراكية Socialism

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة العامة والملكية التعاونية والجماعية. وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج. وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

الاغتراب Alienation

اصطلاح قدمه هيجل على أنه عملية تحول الإنسان من شخصية أبسط إلى شخصية أغنى، بمعنى أن العقل المطلق قد خلق الطبيعة والإنسان، فطرح جزءاً من نفسه وصار هو نسه هذا الجزء من خلال سيطرة العقل المتناهي الذي هو الإنسان على الطبيعة.

وليس التاريخ إلا محاولة الإنسان الدائبة لمعرفة الطبيعة والسيطرة عليها. ونقد ماركس هيجل، وأضاف: إن الإنسان في سعيه للسيطرة على الطبيعة أنتج لذلك سلعاً ومؤسسات واغترب عنها، وكأنه لم يكن مصدرها، وأخذ يخدمها كالرقيق، وكل هذه الألوان من الغربة ليست إلا أوجهاً متباينة لابتعاد الإنسان عن جوهره وطبيعته، والإنسان المغترب ليس في الحقيقة إنساناً، لأنه لا يعرف نفسه، ولم يعِ تاريخه وإمكانياته.

أفلاطون Plato

ولد في أثينا عام ٤٢٧ ق.م في أسرة أرستقراطية وقد تتلمذ على سقراط وكتابات أفلاطون عن سقراط تعتبر أهم مرجع لأفكار سقراط، حيث أن سقراط لم يخلف شيئاً مكتوباً. عشق الحكمة والفلسفة من تلمذته على سقراط، وفي حوالي ٣٧٠ ق.م أنشأ بالقرب من أثينا مدرسة لتعليم الحكمة والفلسفة والفكر وعلوم الرياضة والهندسة، وكانت المدرسة تطل على حديقة أكاديموس. ومن هنا سميت الأكاديمية، ولقد بقيت هذه المدرسة حوالي تسعة قرون مفتوحة تستقبل طلاب الفلسفة والحكمة والعلم؛ حتى أغلقها الإمبراطور البيزنطي جستنيان عام ٥٢٩م مع ما أغلقه من المدارس التي تخالفة العقيدة والرأي.

وأفلاطون فيلسوف المثالية الأول، ومن آرائه في النفس البشرية أنها خالدة. وأنها كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد. ولذلك فإن معرفة الإنسان بماهيات الأشياء تسبق خبرته الحسية بها، وليست أكثر من تذكر لما حصلته النفس، عندما كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد، والحقيقة لن تنكشف للنفس إلا بعد مغادرتها للجسد بعد وفاة الإنسان ولعل كتاب (الجمهورية) والذي يعتبر من الكتب الهامة التي ألفها أفلاطون لطرح فلسفته وأفكاره. ولقد ألف أفلاطون مؤلفات كثيرة

يعرض فيها فلسفته أو يؤرخ فيها لأستاذه سقراط. مثل (السوفسطائي) و (السياسي) و (المأدبة) و (فيرون) و (المحاورات).

توفي سقراط ٣٤٧ ق.م ولم يتزوج أو يكون أسرة.

الإقطاع Feudalism

نظام اقتصادي اجتماعي ظهر إلى حيز الوجود بعد تفكك وسقوط نظام العبودية المشاعية البدئية، وقد وجد في جميع البلاد تقريباً. وكان الملاك الإقطاعيون والفلاحون الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع الإقطاعي.

والطبقة الإقطاعية الحاكمة المستغلة تشمل النبلاء وكبار رجال الكنيسة وكانت طبقة الفلاحين المستغلة محرومة من كل الحقوق السياسية.

وكانت علاقات الإنتاج السائدة تقوم على أساس ملكية السيد الإقطاعي لوسائل الإنتاج الأرض والملكية غير الكاملة للعمال.

وشكل الدولة الإقطاعية كقاعدة كانت تتخذ الملكية المطلقة والإيديولوجية الدينية هي التي تسود الحياة الروحية للمجتمع.

إلحاد Atheism

إنكار وجود أي إله أو إنكار وجود إله مشخص والمعنى الأول أكثر شيوعاً. كذلك يرفض الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله.

إن كون المرء ملحداً معناه عدم التسليم بصحة أي من الأديان، وتتحدد درجة تطور الإلحاد بمستوى الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، وتتوقف على الطابع الاجتماعي السياسي للمجتمع، أما أساسه النظري فهو المادية والعلم.

الإمبريالية، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة. في ظل الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من

الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العـاملين، وإفـلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأســعار عاليـة، وفي أيدي الطغمة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

الأممية Internationalism

من أهم المبادئ الإيديولوجية والسياسية للأحزاب الماركسية اللينينيـة. وهـي تظهـر من خلال تضامن الطبقة العاملة، وكـادحي كافة الأمـم، في وحـدة أفعـالهم والتنسـيق بينهم، ومساعدة بعضهم بعضاً.

وتنبع الأممية من ظروف الصراع الطبقي، حيث يترتب علـى الطبقـة العاملـة للأمـة المعنية أن تناضل لا ضدّ برجوازية بلدها فحسب، بـل ضـدّ برجوازيـة البلـدان الأخـرى أيضاً، لأن الرأسمال قوة دولية. وعليها أن تتصدى لكـل محـاولات شـقّ صفـوف هـذه القوى من العصبية القومية، أو البرجوازية الرجعية، أو العنصرية الاستعمارية.

أنتربولوجيا، الإناسة Anthropology

كلمة أنتربولوجيا أتت من الإغريقية و(أنتربوس) التي تعني الإنسان، ولوغوس التي تعني الخطاب أو العلم، فهي علم الإنسان.

هو العلم الذي يحاول أن يصـل إلى معرفـة القوانـين التـي تسـود حيـاة الإنسـان في المجتمعات الصناعية المعاصرة،كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

الأنطولوجيا Ontology

مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجـود، لا علاقـة لـه بـالعلوم الجزئيـة الخاصـة، قـد لاقـت صياغتهـا المتكاملة على يدي فولف (أواخر القرن التاسع عشر) كان فولف يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت، اعتماداً على تحليل مفاهيم المنطـق وحده، من دون التفات إلى التجربة، إن الأنطولوجيا المبنية بهذه الطريقة تشكل أسـاس العلوم الجزئية كافة . تقوم الأنطولوجيا على تصـور مفـاده أن العـالم (الوجـود بمـا هـو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته.

وتعرضت الأنطولوجيا لنقد من المثالية الكلاسيكية الألمانية، ونعت أنصارها الأنطولوجيا بأنها عقيمة وبالية، وطرح هيغل، في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

إيروس (إيروطيقا) Eros

إله الحب في الأساطير اليونانية، ولقد استخدم فرويد هذا الاسم للدلالة على غريزة الحب التي اقترحها في نظرية التحليل النفسي. وذلك في مقابل غريزة الموت. ومن بعد دخلت أصول هذه الكلمة في اشتقاقات كثيرة مرتبطة بالحب والجنس مثل جنسي Erotic.

البربرية Barbarism

يستعمل هذا الاصطلاح في اللغة الدارجة لوصف طبيعة الشخص الفظّ غير المتمدّن ذي السلوك المنافي للأدب. وكان يطلق على من لاينتمون إلى الشعب الروماني أو الهيليني. وقد استعمل المصطلح في علم الاجتماع لويس ومورثن، دلالة على المرحلة الوسطية في التقدم الاجتماعي للجنس البشري. ويقول كوردن جايلد: إن اختراع الكتابة هو النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية ومرحلة المدنية.

البرجوازية Bourgeoisie

طبقة اجتماعية من أصحاب المهن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت كذلك لأنهم كانوا يعيشون إما في المدن أو في (قرى صغيرة Bourgs) يتمتعون فيها ببعض الامتيازات.

لعبت هذه الطبقة دوراً هاماً في إنجاح الثورة الفرنسية.

وتتشكل البرجوازية من مجموع المالكين الفرديين أو الجماعيين لوسائل الإنتاج ومديري المؤسسات التجارية والصناعية والمالية، والمضاربين وكبار الملاك، وبشكل عام أولئك الذين يعيشون أساساً من العوائد الرأسمالية المرتفعة إلى حد ما. ومن الأنظمة الديمقراطية أصبحت البرجوازية تتميز بامتلاكها لوسائل الإنتاج ولسلطة اجتماعية تقوم على مفهوم النخبة.

البروتستانت Protestant

حركة دينية، نشأت عن حركة الإصلاح التي أسسها مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م)، والاسم يستعمل للدلالة على معان كثيرة، لكنه بمعناه الواسع يطلق على الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو إلى كنيسة شرقية. وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحريرية في الأمور الدنيوية والدينية. وكذلك في إعطاء الفرد حرية التقدير، والحكم على الأمور، وفي التسامح الديني، وهذا مضاد للتقليد وللسلطة الدينية. وروح البروتستانتية هي في مسؤولية الفرد تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة. وإن الخلاص يتم عن طريق النعمة الإلهية فقط.

البروليتاريا (طبقة العمال أو الكادحين) Proletariat

أطلق المفكر الفرنسي سان سيمون هذا التعبير على الذين لايملكون نصيباً من الثروة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة.

ثم استخدم كارل ماركس هذه الكلمة قاصداً طبقة العمال الأجراء، الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع مايملكون من قوة العمل. وهذه الطبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثر أكثر من غيرها بالكساد والأزمات الدورية.

البنيوية Structuralism

يستخدم مفهوم البنية، ولكن بمعانٍ مختلفة نسبياً، في علم الاجتماع، وفي الإنتربولوجيا، وفي الاقتصاد.

فالبنية تعني وجود علاقات ثابتة، ضمن نسق واحد.

ويمكن للبنية أن لا تنغلق بالواقع التجريبي، بل بالنماذج التي تقوم ببنائها، انطلاقاً من هذا الواقع التجريبي.

البيروقراطية (الدواوينية) Bureaucracy

عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً بين مستويات مختلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين. ويعد التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري. وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم.

البيولوجيا، علم الأحياء Biology

دراسة الحياة وتتناول البيولوجيا الحياة كشكل خاص لحركة المادة، كما تتناول قوانين تطور الطبيعة الحية، وكذلك الأشكال المتشعبة للكائنات الحية: بناءها ووظيفتها وارتقاءها وتطورها الجزئي وعلاقتها المتبادلة بالبيئة، وتشتمل البيولوجيا على العلوم الجزيئية لعلم الحيوان، وعلم النبات، وعلم وظائف الأعضاء والأجنة، والوراثة...إلخ.

التجريبية (إمبريقية) Empiricism

تعاليم نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد، وتؤكد أن كل معرفة تقوم على أساس التجربة ويتم بلوغها عن طريق التجربة. والتجريبية المثالية (بركلي وهيوم، وماخ) ، والتجريبية المنطقية الحديثة تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات أو الأفكار، منكرة أن التجربة تقوم على أساس من العلم الموضوعي. أما التجريبيون الماديون (فرانسيس بيكون، وهوبز، ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) فيعتقدون أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو أصل التجربة الحسية.

وأوجه النقص في التجريبية هي: المبالغة الميتافيريقية في دور التجربة، والتقليل من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة، وإنكار الدور الإيجابي والاستقلال النسبي للفكر.

التحديث Modernization

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات .

ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.

وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لايدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

وتصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام.

ترانسندنتالية Transcendentalism

فلسفة التعالي، أو الفلسفة التصورية، أو الصورية وهي فلسفة كنط حيث يقول بأن المعرفة العلمية الحقيقية هي التي تتقوم بالحس والفهم، أو التي مصدرها الإدراك الحسي والتفكير، أو التي يكون موضوعها الوجود الخارجي وما يضفيه الفكر من عنده على التجربة، ومهمة الفلسفة معرفة ما يأتينا من الخارج وما يضفيه الفكر عليه، ويسمي كنط إضافات الفكر صوراً أو إضافات صورية، وهي متعالية لأننا بها نحاول أن نتجاوز عالم الحس والتجربة.

التّسلُّع Commodification

مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع، وإذا كانت السلعة هي مركز السوق والمحور الذي يدور حوله، فإن التسلّع يعني تحول العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء . أي إن الإنسان يحيّد إنسانيته المتعينة فيسقط، إما في عالم الأشياء (والسلع) المادية ذات الطبيعية المادية ويفقد إنسانيته المركبة، أو يذوب في مطلقات لا إنسانية مجردة، ويفقد أيضاً إنسانيته.

التشيّؤ Refication

هو أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء.

وتعني نزع القداسة عن الإنسان والطبيعة وإخضاعهما للواحدية المادية، وتحول العالم إلى مادة واحدة استعمالية بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه.

وحينما يتشيّؤ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة المادية تفرض على الإنسان فرضاً من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني فيصبح الإنسان مفعولاً به لا فاعلاً، يحدث ما يحدث له دون أي فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئاً.

التعددية Pluralism

يستعمل المصطلح أحياناً لوصف مجتمع مكون من طائفة مجموعات مختلفة (عرقية أو دينية.. إلخ)، واكتسب المصطلح معاني أكثر دقة في علم السياسة. ويستعمل مصطلح التعددية غالباً في نمط معياري أو مقرر. والتعددي شخص يؤمن بأنه ينبغي مشاطرة السلطة بين المجموعات والمصالح المختلفة في المجتمع، وإن القرارات السياسية ينبغي أن تمثل المساومة المتدفقة تدفقاً حراً والتوفيقات بين مثل هذه المجموعات.

التقدم Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التكنوقراطية Technocracy

اتجاه احتماعي حديث ظهر في الولايات المتحدة على أساس أفكار الاقتصادي ثورشتاين فيبلين. وقد اكتسب هذا الاتجاه شعبية في الثلاثينيات (هـ سكوت. لوبب وغيرهما) وقد بزغت مجتمعات تكنوقراطية في الولايات المتحدة وبعض البلاد الأوروبية. ويزعم أنصار التكنوقراطية أن الفوضى وعدم الاستقرار في الرأسمالية المعاصرة سببها إدارة السياسيين للأمور.

وهم يعتقدون بإمكان علاج الرأسمالية بشرط أن يسيطر التقنيون ورحال الأعمال على الحياة الاقتصادية وإدارة الدولة.

ويخفي نقدهم الغوغائي للاقتصاد الرأسمالي والسياسة الرأسمالية محاولتهم لتبرير الخضوع المباشر من جهاز الدولة للاحتكارات الصناعية. وترتبط بالتكنوقراطية نزعة السيطرة الإدارية المنتشرة الآن على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية.

التكنولوجيا Technology

يقصد بالتكنولوجيا، إذا أُخذت بمعناها الواسع، جانب الثقافة المتضمن المعرفة والأدوات، التي يؤثر بها الإنسان في العالم الخارجي، ويسيطر على المادة، لتحقيق النتائج العملية المرغوب فيها. وتعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العملية المتصلة بتقدم السلع والخدمات جانباً من التكنولوجيا الحديثة.

التلمود

مشتقة من الجذر العبري (لامد)، ويعني الدراسة والتعليم، ويقصد به التعاليم التي وضعت لليهود لممارسة حياتهم اليومية، وتحديد أسلوب تعاملهم مع الشعوب.

ويتكون التلمود من خمسة وثلاثين جزءاً في خمسة وثلاثين مجلداً، والتلمود عبارة عن المشناة، وهي تفسير الشريعة الشفوية، والجمارة هي شرح للمشناة، ويتضمن التلمود مجموعة من الأفكار التي تكرس مبدأ الاستقلال والتفرُّد والحقد على الشعوب.

التّنميط Standardization

ويطلق المصطلح على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه).

والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكومة من روتين يومي منظم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقاً (نوم، انتقال، عملي آلي، وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها. فتاليع الأزياء على سبيل المثال تجعل الناس كافة يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدّر لهم مصممو الأزياء.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه مجمل الموارد المادية والبشرية نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية بتشجيع الادخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظره العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

التوراة Torah, Old Testament

أو ((العهد القديم))، كتاب الله المنزل على النبي موسى، ذكر في القرآن غير مرة، وأشير إلى أن فيه حكم الله، من عمل به دخل الجنة، أخبر بمجيء النبي الأمي، وإن كان قد ورد ذكره أيضاً في الحديث الذي يردد بعض أحكامه. عرف المسلمون بعض أجزاء منه مباشرة من معاصريهم اليهود، وخاصة ممن اعتنق الإسلام، كوهب بن منبه وعبد الله بن سلام، مصدر كثير من الإسرائيليات. ترجم عن العبرية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، في المشرق والمغرب ومن المبادئ التشريعية المعروفة في الإسلام ((شرع من قبلنا شرع لنا، مالم يرد في شرعنا مايخالفه)) وهناك تلاقٍ في بعض أحكام القرآن وأحكام التوراة.

الحتمية Determinism

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب: إن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف

محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة. بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل. فهم يتكلمون عن الحتمية التاريخية، وعن حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الداروينية Darwinism

أسسها تشارلز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) عالم الطبيعة والحياة الإنكليزي.

تقول نظريته: إن التطور حصل على القاعدة الآتية:

تحافظ ندرة المواد الغذائية على توازن ما بين الأجناس النباتية والحيوانية إلا أن بعض التغييرات العضوية والحيوية تطرأ على بعض الأنواع، ضمن هذه الأجناس، فتكتسب من جراء، ذلك، حظاً أكبر في البقاء.

وهذه العملية البطيئة، والتي تحدث بالصدفة، يمكن تشبيهها بعمليات التأصيل التي يقوم بها المزارع بغية تحسين شجراته ونباتاته.

أما في الحقل الذي لاحظ فيه داروين هذه الظاهره، فإن العملية تحدث بشكل طبيعي. ويضيف داروين أن عملية التأصيل الطبيعية ليست هادفة، بالمعنى الإنساني

للكلمة، بل تحدث بعامل الصدفة والمحددات الطبيعية، فالجنس الذي نجا حتى اليوم يمكن أن يزول غداً إذا تغيرت الظروف الطبيعية التي تحيط به إذا لم يحصل التأقلم المناسب عند هذا الجنس وفي الوقت المناسب، ومن هنا فليس هناك من تأقلم طبيعي وحتمي ولا وراثة للخصائص المكتسبة.

دوغما، العقيدة، المعتقد Dogma

المبدأ الذي يتمسك به صاحبه ويؤمن بصوابه دون الاستناد إلى دليل. ويقال العقديات Dogmatics فرع من علم اللاهوت يهدف إلى تفسير عقائد دين ما. واليقينية الجزمية Dogmatism مذهب من يؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة، فيتصلب بالرأي ويقطع به بدون مناقشة أو تفكير، كذلك يدل على وجهة نظر مبنية على مقدمات غير ممحصة تمحيصاً وافياً.

ديكارت، رينيه Descartes, René

فيلسوف فرنسي (١٥٩٦-١٦٥٠م) وعالم رياضي وفيزيائي فسيولوجي، درس في الكلية اليسوعية في لافليش، استقر في هولندا، حيث كرس نفسه للبحث العلمي والفلسفي المنعزل. ولما اضطهده اللاهوتيون الهولنديون انتقل إلى السويد حيث مات. وترتبط فلسفة ديكارت بنظريته في الرياضيات، وعلم نشأة الكون والفيزياء، وهو واحد من مؤسسي الهندسة التحليلية. وفي الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والسكون، وصاغ القانون العام للفعل والفعل المضاد، والقانون القائل بأن كم حركة جسمين غير مرتين هو نفسه خلال التصادم كما كان قبله.

وقد وحدد ديكارت بين المادة والامتداد أو المكان. وافترض أن الامتداد وحده لا يعتمد على أي عنصر ذاتي، وأنه شروط بالخواص الضرورية للجوهر المتجسد، ومهما يكن فإن النزعة الثنائية ترتبط فيزياء ديكارت المادية. وقطع بأن العلة المشتركة للحركة هي الله، لقد خلق الله المادة مع الحركة والسكون، واحتفظ بالكم نفسه للحركة والسكون في المادة. وقد جاء مذهب ديكارت في الإنسان ثنائياً بالمثل. فقد آمن بأن هناك آلية جسمانية لا نفس فيها ولا حياة، تتحدد في الإنسان بنفس فريدة وعاقلة، والجسم والنفس المتغايران يتفاعلان عن طريق عضو خاص هو ما يسمى الغدة

الصنوبرية. ووضع ديكارت في مجال الفيزيولوجيا بناء ردود الأفعال الحركية، وتعد أقدم أوصاف الأفعال المنعكسة. ويقوى بأن الغاية القصوى للمعرفة هي تحكم الإنسان بقوى الطبيعة. وكي يحقق الإنسان هذه الغاية عليه أن يرفض الإيمان بأي شيء، إلا أن تثبت البرهنة عليه بشكل كامل.

ولا يتضمن عدم الإيمان هذا أن الوجود كله لا يمكن معرفته، بل هو منهج لاكتشاف البداية أصيلة غير المشروطة في المعرفة التي حددها ديكارت بأنها (أنا أفكر إذن أنا موجود).

وقد استخدم ديكارت هذه الصيغة لاستنباط وجود الله ثم استنباط واقعية العالم الخارجي. وكان ديكارت في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني الذي صدر عن فهمه الأحادي الجانب للطبيعة المنطقية للرياضيات. فقد اعتقد ديكارت أن الطبيعة العامة والضرورية للمعرفة الرياضية مستمدة من طبيعة المخ. ومن ثم نسبت قوة خاصة في فعل المعرفة إلى الاستنباط القائم على البديهيات الصادقة المستوعبة بشكل حدسي. وكان لمذهب ديكارت في المباشر للوعي الذاتي وللأفكار الفطرية تأثير لاحق على المدارس المثالية. من مؤلفاته (مقال في المنهج)، (مبادئ الفلسفة).

الديكتاتورية Dictatorship

تركيز السلطات في يد فرد واحد دون الاستناد إلى قوانين معينة، ويخضع له المحكومون بدافع الخوف، ويمارس الحكم الديكتاتوري عادة لصالح جماعة محدودة. ويحاول الديكتاتوريون المحدثون صبغ حكمهم بصبغة دستورية يعتمدون على حزب رسمي وشرطة سرية ودعاية واسعة.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الراديكالية (الجذرية) Radicalism

مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية ولا يقبلون بالتدرج وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي الليبرالية في المقام الثاني ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أي تغييرات جوهرية.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

السادية Sadism

اشتقاق اللذة عن طريق القيام بتعذيب الآخرين سواء بتوجيه عدوان مادي إليهم كالضرب والإيذاء البدني، أو بتوجيه عدوان معنوي كالتقليل من شأن الآخر وعدم مراعاة مشاعره وكرامته، أو ضرب مصالحه أياً كانت.

وغالباً ماتمتزج السادية أيضاً بالنشاط الجنسي للشخص ذي الطابع السادي، فلا يشتق لذته الجنسية إلا عند تعذيب محبوبه وإيقاع الأذى والضرر المادي والمعنوي به، سواء قبل الفعل الجنسي أو أثناءه.

وفي كثير من المجالات تكون السادية نوعاً من الشذوذ الجنسي أو الانحراف الجنسي، سواء لدى الذكر أو لدى الأنثى، عندما لايجد الفرد لذته الجنسية إلا إذا كانت مصحوبة بالأذى الذي يوقعه على الطرف الذي يمارس معه الجنس.

والسادية تنسب للماركيز دي ساد.

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

السفسطة (السوفسطائية) Sophism

تطلق السوفسطائية على تلك الحركة الفكرية التي ازدهرت في اليونان إبان النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد. وكان من أكبر روادها المبرزين (بروتاجوراس)، و(جورجياس)، وهي حركة فلسفية تقوم على أقاويل لفظية متناقضة خالية من الجد والصدق، والمصطلح مشتق من كلمة يونانية معناها (التميز بالمهارة والبراعة) ثم اختلط ذلك فيما بعد بالقدرة على التمويه والخداع في عملية إثبات الصدق، واستخدام مفاهيم ومعانٍ تؤدي إلى الالتباس في المعنى إلى الحد الذي قد يؤدي إلى صدق القضية وعدم صدقها في آن واحد.

صراع الحضارات The clash of civilisations

يرى صموئيل هنتنجتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي إن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.

ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطراً هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.

ومـن هنـا حديثـه عـن الحضـارة الغربيـة الأرثوذكسـية مقـابل البروتسـتانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسـان معاً التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة.

الصراع الطبقي Class Struggle

المقصود بذلك طبقاً لنظرية (كارل ماركس) تميز المجتمع الصناعي الحديث بالنزاع بين أصحاب رؤوس الأموال من ناحية والطبقة العاملـة مـن ناحيـة أخـرى، حتـى يـأتي وقت تقهر فيه الطبقة العاملة طبقة أصحــاب رؤوس الأمـوال. ويقصـد غـير الماركسـين بالصراع الطبقي النزاع الذي يجد جذوره في فئات المجتمـع وطبقاتـه، والـذي لا يقـوم على العوامل الاقتصادية وحدها، وإنما أيضاً على أسباب أخـرى تسـاهم في إيجـاده مثـل التوزيع غير المتكافئ للسلطة والامتيازات.

الصهيونية Zionism

حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل في ١٨٩٧م بمبادرة من تيودور هرتزل وهـو أبو الصهيونية السياسية.

والصيغة الصهونية هي صيغة تستند إلى رؤية أمبرياليـة تهـدف إلى توظيـف اليهـود باعتبارهم مادة بشرية يمكن نقلها واستخدامها، كما تهدف إلى توظيف الطبيعـة، إذ لا قداسة ولا حرمة لأي شيء. أما من الناحية الأخلاقيـة فـإن الصهيونيـة ممارسـة علمانيـة إمبريالية تقوم على العنف وإبادة السكان الأصليين أو طردهم من أرضهم وهي تستعين بالإمبريالية الغربية في تنفيذ مخططها، سواء في نقل اليهود أو في طرد الفلسطينيين.

الصيرورة Process

تغيير منظم متلاحق لظاهرة ما، وتحولها إلى ظاهرة أخرى.

الطوبائية Utopianism

فلسفة اجتماعية أو نظرية سياسية مستندة إلى التكهن بشأن الترتيبـات الاجتماعيـة والسياسية للمجتمع الكامل. وقد يكون مثل هذا التكهن قاعدة صريحة بمعنى أنه يسـعى

إلى التنفيذ التام للهدف الأمثل، أو أنه قد يهدف إلى تقديم مقياس مثالي يحكم به على المؤسسات القائمة. ويقدم كتاب (الجمهورية) لأفلاطون وكتاب (يوتوبيا) لتوماس مور أمثلة على هذا المذهب.

العدمية Nihlism

اصطلاح تورجنيف، أديب روسيا، في روايته ((آباء وأبناء)) ١٨٦٢م يقصد به مذهب الشك، والعدمية الفلسفية مطلقة تذكر كل شيء، ونقدية تنكر قدرة العقل على بلوغ اليقين. والعدمية الأخلاقية تنكر القيم والظواهر الأخلاقية، وتثبت التفسير الأخلاقي فحسب، وترده إلى مصادر خارج الأخلاق، والعدمية السياسية مذهب سياسي احتماعي اعتنقه باكونين، وكان أهم دعاته نيشاييف وتشيرتشفنسكي وغايته القضاء على النظم السياسية القائمة.

عصر التنوير Enlightenment Peried

ظهر في القرن الثامن عشر في فرنسا وألمانيا اتجاه سياسي واحتماعي حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاحتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لايستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة، وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية ومن مفكري التنوير (فولتير وروسو، ومونتسكيو، وهيردر وليسنج وشيلروغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية)، ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاحتماعية للقرن الثامن عشر.

عصر النهضة Renaissance

مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القـرون ١٤ - ١٦م) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية ١٤٥٣م حيث نزح العلماء إلى إيطاليـا، ومعهم تراث اليونان والرومان.

ويدل مصطلح عصر النهضة غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن (١٤م) . حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين ١٥ -١٦م ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوربا.

كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراضٍ وشعوب جديدة.

العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

العلمانية Secularism

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

الفارابي، أبو نصر محمد Alfarabi

(٨٧٠-٩٥٠م) ولد في فاراب في تركستان، وتوفي في دمشق. وهو يعد من أعظم فلاسفة العرب، درس في بغداد وحران، ثم أقام في حلب في بلاط سيف الدولة الحمداني، لقب بالمعلم الثاني، على أساس أن المعلم الأول هو (أرسطو). وكان الفارابي ضليعاً في الرياضيات والموسيقا، من مؤلفاته (الجمع بين رأي الحكيمين) وقد حاول فيه أن يوفق بين آراء الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو. وكانت محاولته الرئيسية عموماً التوفيق بين تعاليم الإسلام والفلسفة اليونانية، وخاصة أفلاطون وأرسطو، مستعيناً في ذلك بالمنهج العقلي وحده. ومن كتبه الرئيسية (رسالة نصوص الحكم) و(السياسة المدنية) وكتاب (الموسيقا الكبير)، وآراء أهل المدينة الفاضلة والذي ضمنه آراءه في المجتمع على النحو الذي فعله أفلاطون في (الجمهورية).

الفردية Individualism

كل ما يفرق بين الناس ويميز بعضهم عن بعض. كما يطلق هذا الاصطلاح على الاتجاه الذي يرى في الفرد أساس القيم، ويرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى إرادة الفرد.

والمذهب الفردي من الناحية السياسية هو المذهب الذي ينادي بتضييق سلطان الدولة وتنمية الحرية الشخصية على أساس تفضيل رفاهية الفرد على رفاعية الجماعة.

فرويد سيجموند Freud

منشئ مدرسة التحليل التفسي وواضع منهجها ونظريتها الأساسية، وهو أصلاً طبيب نمساوي متخصص في الطب العصبي والنفسي، ولد فرويد في عام ١٨٥٦م في فريبورج بمورافيا. وهي مدينة توجد حالياً بتشيكوسلوفاكيا لوالدين يهوديين، وفي الرابعة من عمره نزح إلى فيينا، حيث تلقى كل تعليمه، ورغم رقة حال أسرته إلا أنها أصرت على أن تكون ميوله هي رائدة في اختيار نوع تعليمه وتخصصه. لقد كان مدفوعاً منذ حداثة تعليمه لدراسة الأمور الإنسانية أكثر من العلوم الطبيعية. غير أن نظريات داروين التي شاعت وقتذاك جذبت اهتمامه بقوة لما كانت تبشر به من تقدم فائق في تفهم الكون. حصل على شهادة في الطب عام ١٨٨١م، وقد عمل فرويد في معمل بروك الفسيولوجي في تشريح خلايا الجهاز العصبي، لكنه ترك هذا العمل ليقوم بممارسة الطب. وفي عام ١٨٨٥م عين محاضراً في علم الأمراض العصبية استناداً إلى ما نشره من بحوث فسيجية وسريرية. ثم أخذ منحة مالية للدراسة في باريس، وهناك قابل شاركوه الذي أصبح أحد تلاميذته المقربين، واستفاد فرويد من شاركوه كثيراً حيث أثبت شاركوه لتلاميذه أن الأعراض الهستيرية وقائع طبيعية تخضع لقوانين ينبغي اكتشافها وهي لاتمضي عبثاً أو فوضى كما كان يظن، وفي عام ١٨٨٦م عاد إلى فيينا كطبيب للأمراض العصبية وتزوج واستقر بها.

وفرويد غزير الإنتاج الفكري أهم مؤلفاته (تفسير الأحلام)، وثلاث مقالات في نظرية الجنس (ماوراء مبدأ اللذة)، و(حياتي والتحليل النفسي)، و(موسى والتوحيد)، وفي حوالي عام ١٩٢٣م أصيب فرويد بالسرطان، وفي عام ١٩٣٩م توفي عن عمر يناهز الثالثة والثمانين.

الفوضوية Aanarchism

مذهب اجتماعي يشتق اسمه من لفظة إغريقية بمعنى (لا حكومة) فهو المذهب الذي يناهض قيام الحكومات، ويدعو إلى إنشاء مؤسسات اجتماعية واقتصادية بمحض اختيار الناس وإرادتهم الحرة. ويعتبر برودون (١٨٠٦ - ١٨٦٥م) أول من نادى بالفوضوية، وطالب بتقويض السلطة السياسية، وإحلال تنظيمات اجتماعية تتبادل المنافع، وتقوم على الاتفاقات التعاقدية. عكس فوضوية (شتيرن) (١٨٠٦ - ١٨٥٦م)

التي ترفض كل أشكال التعاون الاجتماعية، وتؤمن بالفرد وحده، فإن كان لزاماً أن يتعايش مع بقية الناس، فبشرط أن لا يفقده ذلك هويته، أما فوضوية (باكونين) فاشتهرت بمعارضتها للماركسية ودعوتها لملكية العمال لأدوات الإنتاج، ولكنها كانت تعتمد العنف كطريق لقلب نظام الحكم واستيلاء العمال على السلطة.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

الكولونيالية (الاستعمارية) Colonialism

استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها. فيفقد بذلك كيانه الخالص وشخصيته الدولية، وتتبع بذلك السيطرة على كافة شؤونه، والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة، بشكل مجحف للإقليم الواقع تحت سيطرتها.

اللاعقلانية Irrationalism

تيار يقول بأن العالم مشوش لا عقلاني ولا يمكن معرفته. وأصحاب النزعة اللاعقلانية بإنكارهم لقوة العقل يضعون في مقدمة الأشياء الإيمان والغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والوجود والمعنى الموضوعي والاجتماعي للنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي.

اللاهوت Theology

علم العقائد، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي. ويبحث عن الوجود المطلق، وقد تكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة، أو طبيعياً ويستند في إثبات وجود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي.

اللسانيات، علم اللغات Linguistics

العلم الذي يعتبر اللغة نسقاً مستقلاً متطوراً.

واللسانيات تدرس طبيعة اللغة وأصواتها الملقوطة وأصواتها المسموعة وبناءها وقواعدها.

وللغة أهمية كبيرة في فهم الثقافة، وذلك لأن أي نظام لغوي تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها، ولذلك لا يستطيع الباحث أن يفهم حضارة ما حق الفهم إذا كان يجهل وسيلتها اللغوية في التعبير.

الليبرالية، التحررية، المذهب الفردي Liberalism

التحررية الاقتصادية تؤكد الحرية الفردية، وتقوم على المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي ذلك الصالح الخاص الفردي يتحقق الصالح العام.

وقد نشأت التحررية وتوسعت مع نشأة الرأسمالية، للتعبير عن الحرية الفردية والتحررية السياسية نظام سياسي يقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع، وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي. كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم بين مختلف الفئات وبالمحافظة على النظام.

الماركسية Marxism

منظومة من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تشكل رؤية العالم. تأسست الماركسية على يدي ماركس وأنجلز وساهم لينين بقسط في تطويرها. وقد ظهرت الماركسية في أواسط القرن التاسع عشر، على الصعيد النظري فقد ظهرت الماركسية على أرضية المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة بأنها لا تفسر العالم علمياً فحسب، بل وتبين شروط وسبل ووسائط تحويره.

وقد طبق ماركس وإنجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ في دراسة المجتمع الرأسمالي فوضعا الاقتصاد السياسي العلمي، الذي كشف عن طبيعة الاستغلال الرأسمالي، وبرهن على ضرورة الانتقال إلى الاشتراكية. الذي لا يتم بصورة عفوية آلية، وإنما بنتيجة صراع الطبقة العامله، التي تقوم رسالتها التاريخية في الاستيلاء الثوري على السلطة وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان للإنسان.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراحت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

المركنتلية (الروح التجارية) Mercantilism

سياسة اقتصادية تهدف إلى تخصيص بلد ما بأكبر كمية من المعدن الثمين. ويشدد المركنتليون على أهمية التجارة كمصدر من مصادر ثروة الأمة، بحيث يشجعون الصادرات، ويعيقون الواردات، للسماح للبلد بكنز كميات من الذهب.

الموضوعية Objectiveness

هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميـول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.

وهي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقـع، وبـأن الحقـائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقـائق عامـة يمكـن التـأكد مـن صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها مستقلة عن النفس المدركة إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شـامل، هـذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقـة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً.

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليـا لكـل مـاهو موجـود، والتـي لاتبلغهـا الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا علـى أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

الميثولوجيا Mythology

مجموعة الأساطير التي تسود ثقافة ما كالقصص الخيالية عن الأبطال والآلهة، وهـي تنطوي على محاولات لتفسير المظاهر المختلفة للطبيعة والمجتمـع وتتضمـن جانبـاً كبيراً من الأدب غير المكتوب كما يدل الاصطلاح على العلم الذي يدرس الأساطير.

النازية Nazism

كلمـة نـازي مـأخوذة بالاختصـار والتصـرف مـن العبـارة الألمانيـة ((NSDAP National Sozialistishe Dentsche Arbeiter Partei أي الاشـتراكية القوميـة، وهي حركة عرقية داروينية شمولية، قادها هتلر وهيمنت على مقاليد الحكـم في ألمانيـا، وعلى المجتمع الألمـاني بأسره، والحركـة النازيـة هـي حركـة سياسـية وفكريـة، ضمـن حركات سياسية فكرية أخرى تحمل السمات نفسها ظهرت داخل التشكيل الحضـاري الغربي بعد الحرب العالمية الأولى.

السمة الاساسية للنازية هي علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. وآمن النازيون بفكرة الدولة باعتبارها مطلقاً متجاوزاً للخير والشر. وتبنت النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوربا وشعوب العالم.

تتضح مادية النازيين في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها فكل شيء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة.

النرجسية، عشق الذات Narcissism

يقصد بها في التحليل النفسي تلك المرحلة التي تتميز بميل الفرد إلى اتخاذ ذاته موضوعاً لعشقه، وهو ميل يشتد في الحالات المرضية وخاصة الأمراض العقلية.

النزعة الإنسانية (الهيومانية) Humanism

نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية. وقد نشأت الأفكار ذات النزعة الإنسانية نشوءاً تلقائياً خلال الصراعات الشعبية ضد الاستغلال والخطيئة. وقد نمت فأصبحت حركة إيديولوجية واضحة في عصر النهضة.

عندما برزت كعنصر في الإيديولوجية البورجوازية المعارضة للإقطاع ولاهوت العصور الوسطى. والمذهب الإنساني يعلن حرية الفرد ويعارض القهر البدني والديني، ويدافع عن حق الإنسان في التمتع وفي إشباع الرغبات والحاجات الدنيوية ومن أبرز أتباع هذا المذهب في عصر النهضة بترارك ودانتي وبوكاشيو ودافنشي وكوبرنيك وشيكسبير وفرنسيس بيكون، وغيرهم.

النسبية Relativism

هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية.

وبالتالي فإن كل مدرك نسبي ويقابلنا في التحليل العلمي عنصر النسبية والحتمية.

نهاية التاريخ End Of History

عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تراكيب، وصيرورة سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونياً تماماً خالياً من التدافع والصراعات، إذ إن كل شيء سيُرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، وسيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه وسيجد حلولاً نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه.

وهذا المصطلح ينتمي إلى عائلة من المصطلحات التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وغالباً ما يكون هذا الشيء هو الجوهر الإنساني، كما ظهر متعيناً في التاريخ واستخدم هذا المصطلح نهاية التاريخ بشكل أكثر شمولية في كتاب (نهاية التاريخ) لفرنسيس فوكاياما الذي يرى أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر، فهو عند هيغل الدولة الليبرالية وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن ألحق الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت أشكال الحكم السابقة.

الهرطقة Heresy

تعني (في اليونانية الاختيار) الابتعاد عن النظرية الدينية الأصلية. وكانت الهرطقة الشكل الديني الذي كان عامة الناس يجتمعون به على الطبقات الحاكمة في المجتمع الإقطاعي الذي كانت تؤيده الكنيسة الكاثوليكية. ومع ظهور الرأسمالية نقدت الهرطقة نضاليتها وتحولت إلى مجرد نزعه طائفية دينية.

الهرمينوطيقا Hermeneutique

هو نظرية التأويل وممارسته، وليس هناك حدود تؤطر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره.

كما أنها ليست منهجاً تأويلياً له صفاته وقواعده الخاصة، أو نظرية منظمة، وترجع

جذورها إلى التأويلات الرمزية التي خضعت لها أشعار هومر في القرن السادس قبل الميلاد، وفي تأويلات الكتب المقدسة عند اليهود والنّصارى. لهذا كانت العملية الهيرمينوطيقية تعنى بتكوين القواعد التي تحكم القراءة المشروعة للنص ((المقدس)) وكذلك حواشي وتفسيرات المعاني الموجودة في النص وتحديد وجوه تطبيقاتها عملياً في الحياة.

ومنذ القرن السادس عشر أصبحت الهيرمينوطيقا تعني بصفة عامة نظرية التأويل التي تعني تكوين الإجراءات والمبادئ المستخدمة في الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما في ذلك النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية. وأصبح البحث عن نظرية تعنى بتأسيس المعنى وإدراكه ضرورة ملحة حدت بفريدريك شلايرماخر في عام ١٨١٩م إلى الشروع في تأسيس نظرية ((فن)) أو ((صيغة إدراك)) النصوص عموماً، ثم جاء الفيلسوف فيلهيلم ديلثاي وتبنى هذا الفكر، وقدم الهيرمينوطيقا على أنها أساس تحليل وتأويل أشكال الكتابة في (العلوم الإنسانية) باعتبارها تختلف عن العلوم الطبيعية؛ فهو يرى أن الأخيرة تهدف فقط إلى ((شرح الظاهرة)) معتمدة على التصنيفات الاختزالية الثابتة، بينما تهدف الهيرمينوطيقا إلى تأسيس نظرية عامة للإدراك والفهم بما أن هذه العلوم (الإنسانية) تجسد طرق التعامل مع (التجربة المعاشة) المادية الزمانية. ثم جاء هيرش وغادامير ليطورا مفهوم الهيرمينوطيقا. ومهما يكن من أمر فإن الهيرمينوطيقا عبر تاريخها لم تمتلك أرضية خاصة بها، وإنما تابعت المعنى وإدراكه حيثما حل. ففيما يخص النقد الأدبي عند من تبنوا منهجيتها ونتائجها، فقد ركزت الهيرمينوطيقا على المؤلف كمصدر للمعنى، وهذا ما تبناه النقاد التقليديون وفلاسفة اللغة من غير أنصار ما بعد البنيوية. لكن فرضية تحكم المؤلف بالمعنى تعرضت إلى نقلة عنيفة عند هيرش وغادامير حيث أرست المعنى على النص أو القارئ أو على الاثنين معاً، وألغت دور المؤلف. ونجد هذا الاتجاه عند معظم ممارسي النظريات الحديثة التي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف لنظرية الاستقبال والتفكيك وغيرها.

الهولوكوست (الإبادة) Holocaust

كلمة يونانية تعني "حرق القربان بالكامل" وهي بالعبرية شواه وتترجم إلى العربية أحياناً بكلمة المحرقة . وتستخدم كلمة هولوكوست في العصر الحديث عادة للإشارة إلى إبادة اليهود، بمعنى تصفيتهم جسدياً، على يد النازيين.

هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش Hegel, George Wihelm Friedrich

(١٧٧٠-١٨٣١م) واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألماني. كان هيجل الشاب راديكالياً، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية، وتمرد على النظام الإقطاعي للملكية البروسية. في ١٨١٨م تولى كرسي الأستاذية في جامعة برلين. وأصبح مدافعاً بل مؤسساً للفلسفة الرسمية لبروسيا الملكية.

وتتضح فلسفة هيغل في كتابه (ظواهر الروح) وفيه يدرس هيغل تطور الوعي الإنساني من علاماته الأولى حتى التطور الواعي للعلم ومنهج البحث العلمي. وكذلك يحلل فيه مقولة الاستلاب (الاغتراب) حيث يتصور الإنسان وتاريخه كنتيجة لعمله هو، كما يتضمن المبادئ الأساسية لجدل هيغل، وعرضاً استدلالياً لوحدة الفكر والوجود. وهي نقطة الانطلاق في مذهب هيغل، والفكرة المطلقة التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله.

ومذهب المثالية المطلقة (الموضوعية عند هيجل كما عرضته بصورة واضحة في كتابه (دائرة معارف العلوم النفسية)، يتضمن أن كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية تقوم على أساس المطلق - أي الروح والعقل، أو (الفكرة المطلقة) أو (عقل العالم) أو (روح العالم). وهذا المطلق إيجابي، وإيجابيته تتألف من الفكر أو من الإدراك الذاتي، وتتطور الفكرة المطلقة في ثلاث مراحل:

١- تطور الفكرة من قاعها هي نفسها، في عنصر (التفكير الخالص) أي علم المنطق، حيث تكشف الفكرة مضمونها في نسق من المقولات المترابطة والمتماسكة.

٢- تطور الفكرة في صورة (الوجود الآخر)، في صورة الطبيعة، أي فلسفة الطبيعة، ويتدارك هيغل ويقول إن الطبيعة لا تتطور، إنما هي المظهر الخارجي للتطور الذاتي للمقولات المنطقية التي تشكل جوهرها الروحي.

٣- تطور الفكرة في الفكر والتاريخ في الروح، أي فلسفة الروح، وفي هذه المرحلة تنسحب الفكرة المطلقة إلى داخل ذاتها وتتصور مضمونها في الأشكال المختلفة للاستدلال والنشاط الإنساني. وقد اعتقد هيغل أن مذهبه قد أتم التطور الذاتي للفكرة المطلقة، وأتم في الوقت ذاته إدراكها الذاتي. وفي كتابه (علم المنطق) عرض قانون

التغيرات الكمية التي تؤدي إلى تغيرات كيفية، وكشف حتى الأعماق التناقض باعتبار كونه المبدأ الدافع لكل تطور. وعرف قانون (سلب السلب) و(جدل الشكل والمضمون) وشرح مقولات الواقع والصدفة. وذهب إلى حد إعلان الملكية البروسية هي قمة التطور الاجتماعي مغتفراً التعصب الوطني. وقد أثرت فلسفة هيغل على تطور الماركسية، التي استعارت منها مبدأ الجدل وعممته على تطور الطبيعة والمجتمع والفكر.

من مؤلفات هيغل (المبادئ العامة لفلسفة الحق)، (محاضرات في علم الجمال)، (محاضرات في تاريخ الفلسفة) و(محاضرات في فلسفة التاريخ).

الوجودية Existentialism

فلسفة الوجود، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وفرنسا. وهي مدرسة فلسفية تقول بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية؛ أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أي عوامل متحكمة فيه. وأن العقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، والإنسان يستبد به القلق عند مواجهة مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، وإذن فوجوده العقلي يسبق ماهيته.

كما تؤمن الوجودية بالحرية المطلقة، التي تمكن الفرد من أن يمتع نفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه.

أثرت الوجودية تأثيراً كبيراً في الأدب والفن الحديث.

وحدة الوجود Pantheism

مذهب القائلين بأن الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، أو أنه نفس العالم، والأشياء مظاهر لحقيقة الكلية، أو مظاهر لذاته، تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه فيوض النور عن الشمس، غير أن وحدة الوجود عند الحلاج وابن عربي والإسلاميين عامة تختلف عنها عند سبينوزا مثلاً، الله عنده والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد، فالله هو الطبيعة الطابعة أو الفاعلة، والكون هو الطبيعة المطبوعة، والله نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية، بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر، وبعبارة موجزة فإنه مادة وعقل معاً.

الوضعية Positivism

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود ...إلخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها. لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

اليهودية Judaism

أقدم الأديان السماوية، تعاليمها مدونة في (العهد القديم) من الكتاب المقدس وفي التلمود. وأساسها الإيمان بإله واحد، وبأن اليهود هم شعب الله المختار المتحدر من أبي الأنبياء إبراهيم الخليل، وبأن الله أنزل شريعته على موسى، ليقود هذا الشعب على مقتضاها، واليهود ينتظرون مجيء المسيح يحكمهم ويحكم العالم. واليهودية الحديثة تنقسم إلى أرثوذكسية ويهودية إصلاحية.

يوتوبيا، المدينة الفاضلة Utopia

المجتمع الخيالي يحقق سعادة الإنسان الخالية من النقائص البشرية. كما يعيش الأفراد في هذا المجتمع بدون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى ذلك من المساوئ التي تحدث عن التفاعل البشري في كل مجتمع بشري سواء في الماضي أو في الحاضر.

وتستخدم الكلمة اليوم للدلالة على مشروع للنهوض الاجتماعي من المستحيل تحقيقه.